

إصدارات مؤسسة الدليل - الكتاب 10

مصادر المعرفة

تأليف
د. محمد حسين زاده

تعريب
حيدر الحسيني

مراجعة وتحقيق
د. محمدعلي محيطي أردكان


مصادر المعرفة

مصادر المعرفة

تأليف

محمدحسين زاده

تعريب

حيدر الحسيني

تحقيق ومراجعة

د. محمد علي محيطي أردكان

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: مصادر المعرفة

المؤلّف: محمدحسين زاده

تعريب: حيدر الحسيني

تحقيق ومراجعة: د. محمدعلي محيطي أردكان

المراجعة العلميّة: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: دار الوارث للطباعة والنشر / كربلاء المقدّسة

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

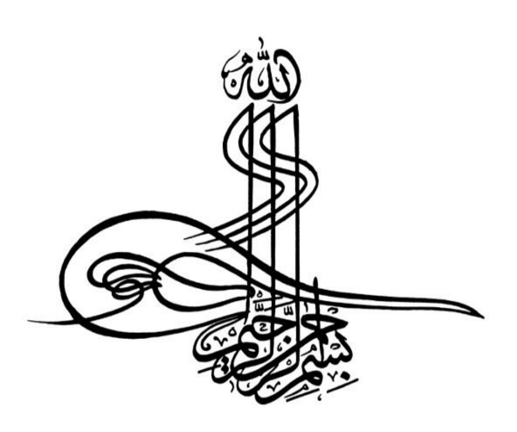
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 462 لسنة 2018



http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.ins

المحتويات



كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه إن لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فهو بمثابة المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحية وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا عامل الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم، والتحكم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا كمتصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكن من ترسيخ ونشر ما نعتقد بأحقّيّته، أعني العقيدة

الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذٰلك كان مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصّصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب والتصدّي لدفع الشبهات، والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها ترجمة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة المكتوبة من قبل المتخصّصين غير العرب، والّتي كتبت بلغاتٍ أخرى غير اللغة العربيّة؛ لأجل الاستفادة منها في الساحة الفكريّة العربيّة، وذٰلك بعد خضوعها لتقييمٍ علميٍّ دقيقٍ من قبل لجنةٍ مختصّةٍ منبثقةٍ عن المجلس العلميّ في المؤسّسة، وتشخيص مقدار فائدتها في مشروع المؤسّسة.

ونتيجةً للنقص الملحوظ في المكتبة العربيّة بالنسبة للكتب الّتي تهتمّ بالأبحاث المعرفيّة، وهي أبحاثٌ في غاية الأهمّيّة في مجال الفكر والعقيدة؛ وذٰلك لأنّ المعرفة بكلّ أبعادها تتّكئ وتعتمد عليها؛ فقد قرّر المجلس العلميّ كتابة وترجمة مجموعةٍ من الكتب ذات الاهتمام بهٰذا الشأن.

وكان من الكتب الّتي تمّ اختيارها في هٰذا المجال هو هٰذا الكتاب الّذي بين أيديكم، بعنوان (مصادر المعرفة)، الّذي قام بتدوينه **الأستاذ الشيخ محمدحسين زاده**، وهو من المتخصّصين الإيرانيّين في مجال البحوث المعرفيّة، وقد قام بترجمته مشكورًا **السيّد حيدر الحسيني**، وقام بمراجعة الترجمة وتصحيحها وتحقيق الكتاب **الدكتور محمدعلي محيطي أردكان**.

ختامًا تتقدّم مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بوافر الشكر والامتنان إلى السادة المذكورة أسماؤهم أعلاه؛ لما قاموا به من جهدٍ مميّزٍ في ترجمة هٰذا الكتاب القيّم وتحقيقه، وكلّ من كانت له مشاركةٌ في إصداره.

سائلين الله العليّ القدير لهم دوام التقدّم والتوفيق

مقدّمة المؤلّف لترجمة كتاب (مصادر المعرفة)

بسم الله الرحمٰن الرحيم

نظريّة المعرفة علمٌ يُبنى عليه اعتبار العلوم وقيمتها المعرفيّة، ويقوم على أساسها البناء العظيم للمعارف الإنسانيّة دينيّةً كانت أم غيرها. والكثير من الأسئلة في مجال المعارف والعلوم البشـريّة ترجع في نهاية المطاف إلى نظريّة المعرفة، ويمكن العثور على جذور تلك المسائل في هٰذا العلم الأساسيّ العميق. وكلّ رؤيةٍ يتمّ تبنيّها في نظريّة المعرفة سوف تلعب دورًا ضروريًّا وأساسيًّا ومذهلًا في سائر الميادين، وأيّ انحرافٍ في نطاق بحوث ومسائل نظريّة المعرفة سيتجلّى في العلوم المبنيّة عليها، وبخاصّةٍ في العلوم الإنسانيّة. ومن هنا فإنّ أيّ بحثٍ أو تحقيقٍ بمنهجٍ صحيحٍ وأسلوبٍ سليمٍ، يعدُّ جهادًا كبيرًا وأساسيًّا يُسقط شياطين الجهالة، والشكّاكيّة، والنسبيّة، والسفسطة، ويطرد شبح تسلّطهم المشؤوم على الفكر الإنسانيّ.

تمثّل مجموعة **(دراسةٌ في أعماق نظريّة المعرفة)**[1] الّتي نشهد اليوم إصدار

---

(1) كاوشى در ژرف‌هاى معرفت‌شناسى.

ترجمة الكتاب الثاني[1] منها إلى اللغة العربيّة ـ كتاب **(مصادر المعرفة)** ـ خطوةً في هٰذا المسار متّبعين منهج **(محوريّة المسألة)**، وبملاحظةٍ عميقةٍ جدًّا للمسائل والإشكالات المطروحة، أو الّتي يُمكن طرحها في مجال نظريّة المعرفة المطلقة. وأنا أرى أنّ إنجاز هٰذا الجهاد المقدّس الكبير رهينٌ بالمساعدة الّتي قدّمتها **مؤسّسة الإمام الخمينيّ** ﵀ **للتعليم والأبحاث**[2] ورعاية رئيسها سماحة آية الله الشيخ **محمدتقي مصباح يزدي**، والترجمة العربيّة رهينةٌ لألطاف العتبة الحسينيّة المقدّسة، إذ تحمّلت مؤسّسة الدليل التابعة لها مسؤوليّة تعريب الكتاب ونشره.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر للجهود المضنية الّتي بذلها المترجم الفاضل المحترم السيّد **حيدر الحسيني**[3] في تعريب هٰذا الكتاب، وهو عملٌ شاقٌّ ودقيقٌ؛ كما لا يفوتني أن أشكر المساعدات المخلصة والمتابعة المثمرة لسماحة الأستاذ الدكتور **محمدعلي محيطي أردكان** مسؤول وحدة البحوث

---

(1) لقد ألّف الشيخ **محمدحسين زاده** مجموعةً من الكتب في نظريّة المعرفة الإسلاميّة، ونظريّة المعرفة المقارنة والمعرفة الدينيّة، وقام بتبويب ما يتعلّق منها بنظريّة المعرفة الإسلاميّة في خمسة أجزاءٍ وهي: 1ـ المعرفة.. ماهيّتها وإمكانها وعقلانيّتها 2ـ مصادر المعرفة 3ـ المعرفة البشريّة.. بحثٌ في العلم الحضوريّ والتصوّرات 4 و5ـ المعرفة البشريّة.. بحثٌ في التصديقات. فالبحث في مصادر المعرفة واقعٌ في الجزء الثاني من هٰذه المجموعة. [المحقّق]

(2) موسّسه‌ى آموزشى وپژوهشى امام خمينى.

(3) عضو وحدة الترجمة الفارسيّة في مؤسّسة الدليل.

المعرفيّة في مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة وعضو الهيئة العلميّة في فرع الفلسفة في مؤسّسة الإمام الخمينيّ ﵀ للتعليم والأبحاث؛ فبالإضافة إلى قيامه بتحقيق الكتاب، تحمّل مسؤوليّة الإشراف على هٰذا المشـروع ومراجعة نصّ الترجمة بدقّةٍ، ومقابلة النصّ الأصليّ مع الترجمة، واستطاع أداء هٰذه المهمة بدقّةٍ استثنائيّةٍ قلّ نظيرها.

وأخيرًا أتقدّم بالشكر الجزيل لكلّ من ساهم في إنجاز هٰذا العمل، راجيًا أن يكون مقبولًا عند الله، ومشمولًا بألطاف الإمام أبي عبد الله الحسين ﵇.

محمدحسين زاده

17 ربيع الأوّل 1439 هـ

6 كانون الأوّل 2017 م

مُقَدِّمَةُ المُؤَلِّفِ

هٰذا هو الكتاب الثاني من سلسلة (**دراسةٌ في أعماق نظريّة المعرفة**). ومن أجل أن تتضح مكانة هٰذه السلسلة ضمن بحوث ودراسات أنواع نظريّة المعرفة واتّجاهاتها المختلفة؛ يجب أن نلقي نظرةً على أهمّ تلك الاتّجاهات والمناهج في نظريّة المعرفة. ويمكن ترتيب جميع هٰذه المناهج ضمن نظامٍ شاملٍ؛ لأنّها إمّا أن تكون مقيّدةً وتختصّ بنطاقٍ معينٍ من المعرفة الإنسانيّة، أو تكون مطلقةً غير مقيّدةٍ. وبهٰذا يمكن تصنيفها كما يلي:

المناهج المقيّدة

1. نظريّة المعرفة الدينيّة.

2. نظريّة المعرفة العرفانيّة.

3. نظريّة المعرفة في نطاق القضايا الأخلاقيّة، ويخصّص لها قسمٌ كبيرٌ من علم فلسفة الأخلاق.

4. نظريّة المعرفة المرتبطة بقضايا العلوم الطبيعيّة (مجموعةٌ أو على الأقلّ قسمٌ واسعٌ من فلسفة العلوم التجريبيّة).

5. نظريّة المعرفة الناظرة إلى قضايا العلوم الإنسانيّة (مجموعةٌ أو على الأقلّ قسمٌ واسعٌ من فلسفة العلوم الاجتماعيّة).

6. نظريّة المعرفة في الرياضيّات أو نظريّة المعرفة المرتبطة بنطاق القضايا الرياضيّة. وغير ذٰلك.

المناهج المطلقة

1ـ المنهج المبنيّ على الحكمة الإسلاميّة.

2ـ المنهج الحديث المبنيّ على فلسفة ديكارت.

3ـ منهج الفلسفة التحليليّة (فلسفة الدول الناطقة بالإنجليزيّة).

4ـ المنهج المبنيّ على الفلسفة الأوربّيّة(1)، مثل الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وعلم الظواهر [الظاهراتيّة أو الفينومينولوجيا](2)، والاتّجاه النقديّ(3)، والبنيويّة(4)، ونظريّة المعرفة النسويّة.

5ـ موت نظريّة المعرفة.

---

(1) Continental Philosophy. See: Terms "Continental Philosophy", Hermenutics", Structualism",... in: Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy & Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy & William L Reese, Dictionary of Philosophy and Religion & Jonathan Dancy & Ernest Sosa, A Companion to Epistemology. [المحقّق]

(2) Phenomenology.

(3) The Frankfurt School.

(4) Structuralism.

6ـ نظريّات المعرفة الطبيعيّة، من قبيل نظريّة المعرفة المتعلّقة بالعلوم الطبيعيّة[1]، نظريّة المعرفة التكامليّة، وغيرها.

7ـ الأنظمة أو المدارس المعرفيّة في الفلسفة الإسلاميّة من قبيل المشّائيّة، والإشراقيّة، والحكمة المتعالية، وغير ذٰلك.

رغم الاختلاف الفاحش بين المناهج العامّة المذكورة، لٰكنّها تشترك في الكثير من المسائل الأساسيّة في نظريّة المعرفة؛ من قبيل بحث معيار الصدق، وحقيقة الصدق، وطرق أو مصادر المعرفة، وإمكان المعرفة. ومن هنا يمكن دراسة مجموعةٍ من هٰذه البحوث بأسلوب محوريّة المسألة، وكذٰلك يمكن دراستها بمنهج محوريّة المدرسة، وكذٰلك يمكن البحث في ضوء محوريّة المنهج أو محوريّة الشخص. ومن هنا فعلى الرغم من إمكانيّة دراسة مسائل نظريّة المعرفة عن طريق تقويم كلّ واحدٍ من المناهج، والمدارس، أو المفكّرين، لٰكنّ عرض نظريّات جميع الأشخاص، والتيّارات، والمناهج والمدارس المعرفيّة ودراستها يتطلّب زمانًا طويلًا ومجالًا واسعًا جدًّا. وعلى هٰذا الأساس فإنّ الخيار الأفضل هو تقديم المسائل الأساسيّة المشتركة بين المدارس والمناهج بشكلٍ جامعٍ شاملٍ، ثمّ من خلال اختيار النظريّة الصحيحة وإثباتها بشكلٍ منطقيٍّ يتّضح حالة النظريّات الّتي تقف قِبالها، وبهٰذا يتّضح موقفنا تجاه الكثير من الأشخاص، والمدارس، والنظريّات، والمناهج المعرفيّة.

قدّم المؤلّف ـ بالإضافة إلى بعض الدراسات المقارنة في بحوث نظريّة

(1) Naturalized Epistemology.

المعرفة والبحث المقارن لبعض المناهج[1] ـ مشروعًا شاملًا في ضوء منهج المفكّرين المسلمين شمل أهمّ بحوث ومسائل نظريّة المعرفة، ثمّ أعدّ مجموعة دراساتٍ وفقًا لمنهج محوريّة المسألة. وفي هٰذه المجموعة يتمّ اختيار النظريّة الصحيحة في كلّ مسألةٍ وإثباتها بنحوٍ منطقيٍّ متقنٍ؛ لكي يتّضح وضع النظريّات البديلة وموقفنا تجاهها. وهٰذا المشروع عبارةٌ عن مجموعةٍ كبيرةٍ تضمّ كتبًا عديدةً، وكلّ كتابٍ يضمّ بحثًا أو عددًا من البحوث الأساسيّة في نظريّة المعرفة. وقد اخترنا لهٰذه المجموعة عنوان (دراسةٌ في أعماق نظريّة المعرفة)، وسمّينا كتابنا الحالي (مصادر المعرفة)[2].

وفيما يرتبط بتسمية هٰذا الكتاب فقد جاء اختيارنا لعنوان (مصادر المعرفة)[3] بعد جهودٍ ودراسةٍ واسعةٍ؛ لأنّه أنسب من نظائره، وربّما يكون

---

(1) كتاب "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [دراسةٌ مقارنةٌ في نظريّة المعرفة المعاصرة] جاء نتيجةً للمطالعة والبحث المقارن في المناهج القائمة على الفلسفة التحليليّة، وقد شرحنا في هٰذا الكتاب أهمّ مسائل هٰذا المنهج ومقارنته بمنهج المفكّرين المسلمين، ثمّ قمنا بدراسته وتقويمه.

ملاحظةٌ: هٰذا المصدر وأمثاله باللغة الفارسيّة، وقد ترجمنا عنوانه إلى اللغة العربيّة بين معقوفين إيضاحًا للقارئ العربيّ. وقد يكون المصدر مترجمًا إلى العربيّة، ومن هنا فإنّ رقم المجلّد والصفحات يشير إلى النسخة الفارسيّة. [المترجم]

(2) منابع معرفت. وقد قمنا بترجمة النسخة الجديدة من هٰذا الكتاب وتحقيقها، وتفاصيل النسخة الفارسيّة الجديدة هي: حسين زاده، محمد، منابع معرفت، انتشارات مؤسسه‌ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، چاپ اول، 1394 هـ ش. [المحقّق]

(3) بالفارسيّة: منابع معرفت.

أكثر دلالةً منها رغم جهات النقص المحتملة فيه. وتوضيحه أنّ مصطلح "منبع[1] = مصدر" مشتركٌ لفظيٌّ يستعمل في معنيين على الأقلّ:

1. بمعنى متعلّق المعرفة، من قبيل التاريخ، والطبيعة، والإنسان، والعالم، وأمثالها.

2. بمعنى القوى الإدراكيّة أو طرق المعرفة وأدواتها الّتي ننال بواسطتها المعرفة بالتاريخ، والوجود، والخالق، والمخلوقات، والإنسان، والعالم، وأمثالها. وأهمّ هٰذه الطرق أو القوى عبارة عن: 1. الحواسّ الظاهريّة. 2. الحواسّ الباطنيّة، (وتشمل الحافظة، والتخيّل، والخيال...). 3. الشهود. 4. العقل. 5. الشهادة[2].

ومن الواضح أنّ المراد من المصدر هنا المعنى أو الاصطلاح الأخير، واستعماله فيه أكثر شيوعًا، بل هٰذا المعنى هو المتبادر إلى الذهن كما يبدو، وعادةً ما يستفاد منه في ترجمة مصطلح resource. ومضافًا إلى ذٰلك فإنّ مصطلح "طرق المعرفة وأدواتها" المركّب مشتركٌ لفظيٌّ ويتبادر منه أكثر من معنًى، ولا مرجّح له من هٰذه الجهة على مصطلح (مصادر المعرفة). وكذٰلك استعمال مصطلح "مصادر المعرفة" بمعنى القوى الإدراكيّة ومدركاتها هو أكثر أنسًا للأشخاص المطّلعين على نظريّة المعرفة، ومن هنا يكون العنوان المذكور أنسب مصطلحٍ يعكس ويبيّن مضمون هٰذا الكتاب. وعلى أيّ حالٍ

---

(1) بما أنّ عنوان الكتاب باللغة الفارسيّة هو "منابع معرفت"، يشرح المؤلّف سبب اختياره لمصطلح "منابع" ومفرده "منبع". [المحقّق]

(2) Testimony أي الدليل النقليّ ويأتي التفصيل في الفصل الثامن إن شاء الله. (المحقّق)

حتّى لو كان عنوان "مصادر المعرفة" غامضًا، سوف يزول غموضه من خلال توضيح المراد منه هنا، وفيما سيأتي من بحوثٍ.

ما تقدّم كان بيانًا لمكانة الكتاب الّذي بين أيدينا بين مختلف مناهج نظريّة المعرفة، وكيفيّة تسميته وسببها. ومن الضـروريّ أيضًا أن نلقي نظرةً على بحوثه فنقول: يتكوّن هٰذا الكتاب من أربعة أقسامٍ تشتمل على ثمانية فصولٍ. القسم الأوّل منها مخصّصٌ للحواسّ الظاهريّة والباطنيّة، والقسم الثاني للشهود أو العلم الحضوريّ، والقسم الثالث للعقل، والقسم الرابع للدليل النقليّ أو الشهادة في ضوء نظريّة المعرفة.

ندرس في الفصل الأوّل أهمّ البحوث المعرفيّة في دائرة الحواسّ الظاهريّة وهي: تمايز الإحساس والإدراك الحسّـيّ، عدد الحواسّ الظاهريّة، الخصائص المعرفيّة للحواسّ الظاهريّة، حصوليّة الإدراك الحسّـيّ أو حضوريّته، كون منتجات الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها مفاهيم أو قضايا (بناءً على نظريّة كونها مفيدةً للعلم الحصوليّ)، وكيفيّة حكاية المفاهيم الحسّـيّة، وإمكانيّة معرفة الذاتيّات والفصول الحقيقيّة للأشياء الخارجيّة بواسطة الحواسّ أو العقل أو عدم إمكانها بهما، واعتبار الإدراك الحسّـيّ الّذي يشتمل بدوره على مسألتين أساسيّتين وهما: إثبات العالم المحسوس، وإمكان وقوع الخطإ في الإدراكات الحسّـيّة أو عدم إمكانه. وفي هٰذا الفصل نركّز الاهتمام بنحوٍ أكبر على المسألة الثانية، وسنبحث بشكلٍ موسّعٍ مسألة إثبات العالم المحسوس في كتاب آخر (الكتاب الخامس)[1].

---

(1) انظر: محمد حسين‌زاده، "معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین" [نظريّة المعرفة في

وفي الفصل الثاني نبدأ بتعريف الحواسّ الباطنيّة، وبيان كيفيّة تبويبها وأنواعها، ثمّ نلقي نظرةً عابرةً على الحسّ المشترك وخزانته، والخيال، ونطاق هٰذه الحواسّ ووظائفها، وندرس الإدراك الخياليّ (التخيّل) من مختلف الأبعاد والمجالات، وخاصّةً من بُعد إمكانية الخطإ أو عدمها. ثمّ نبحث في الحافظة، ونطاقها، ووظائفها، وخصائصها، ونقوّم اعتبارها.

وفي الفصل الثالث نبحث في تاريخ العلم الحضوريّ، وحقيقته، وملاك تحقّقه، وفي الفصل الرابع نبحث في خصائص العلم الحضوريّ، وأقسامه، ونطاقه، وفي الفصل الخامس نستعرض الإشكالات المحتملة أو المتصوّرة الّتي تنقض عدم إمكانيّة خطإ الشهود أو العلوم الحضوريّة، ثمّ نقوّمها. وجديرٌ بالذكر أنّه من بين كلّ بحوث مصادر المعرفة فإنّ مسائل بحث ملاك تحقّق العلم الحضوريّ والنقوض الموجّهة لها تعدُّ الأصعب والأهمّ، وهٰذا البحث هو مركز الاهتمام، وقد بُذِلت الجهود لتقديم الحلّ له.

وفي الفصل السادس نعرِّف العقل في ضوء نظريّة المعرفة بلحاظ أنّه مصدرٌ للمعرفة. ثمّ نتطرّق لقسمي العقل وهما النظريّ والعمليّ، وندرس حقيقة العقل النظريّ والعمليّ، وكذٰلك خصائصهما أو التمايز بينهما، وفي طيّات البحث نتصدّى أيضًا لحلّ مسألةٍ، وهي هل أنّ العقل العمليّ مقصودٌ في نظريّة المعرفة أيضًا؟

ونواصل هٰذا القسم في الفصل السابع ببحث وظائف العقل النظريّ

نطاق القضايا البَعْدِيَّةِ]، قم، مؤسّسەى آموزشى وپژوهشى امام خمينى ﵀، 1394 هـ. ش، الفصل التاسع. (المحقّق)

ونشاطاته في كلٍّ من المفاهيم والقضايا، والدور الّذي يمكن أن يلعبه في كلٍّ منهما، وفي الختام ننبّه على دور العقل في القضايا القبْليّة، وكذٰلك دور مثل هٰذه القضايا في المعارف الإنسانيّة.

وفي الفصل الثامن نعرّف أوّلًا الدليل النقليّ ونبين أهمّيّته في العلوم والمعارف النقليّة، ثمّ نبحث قيام اعتباره أو عدمه على الاستنتاج. ثمّ نبحث حول اختلافه عن المرجعيّة، وكذٰلك شروط اعتبار الدليل النقليّ، ثمّ نبحث ونحكم في مسألةٍ معرفيّةٍ هي: هل الدليل النقليّ ـ أو الشهادة ـ منتجٌ للمعرفة أو ناقلٌ لها؟ وفي نهاية الفصل نبحث اعتبار الدليل النقليّ ومنشأ اعتباره.

وفي الختام نتقدّم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الكبير سماحة آية الله العلّامة **محمدتقي مصباح يزدي** الّذي تفضّل علينا بإرشاداته وآرائه الدقيقة في بحوثٍ من هٰذا الكتاب. وكذٰلك أخي العالم الفاضل حضرة الأستاذ **عبد الرسول عبوديت** الّذي طالع الكتاب بدقّةٍ وأبدى ملاحظاته القيّمة، وأشكر أيضًا كلّ من أعانني في هٰذا البحث، وخاصّةً معاونيّة البحوث في مؤسّسة الإمام الخمينيّ ﵀ للتعليم والأبحاث، ومسؤولي النشر فيها.

مؤسّسة الإمام الخمينيّ ﵀ للعلوم والأبحاث

محمدحسين زاده

29 آذار 2007

نبذةٌ عن مصادر المعرفة أو طرقها

الإنسان لديه قوًى إدراكيّةٌ، وبتعبيرٍ آخر لديه طرقٌ وأدواتٌ كثيرةٌ للمعرفة، أهمّها: الحواسّ والعقل والقلب.

تُقسّم الحواسّ إلى مجموعتين: 1ـ الحواسّ الظاهريّة كالذوق، والبصر، والسمع، واللمس، والشمّ. 2ـ الحواسّ الباطنيّة، كالحسّ المشترك، والخيال، والمتصـرّفة (المتخيّلة والمتفكّرة)، والحافظة، والواهمة. كما أنّ العقل على قسمين: عقلٍ نظريٍّ وعقلٍ عمليٍّ.

المعرفة الّتي تحصل عن طريق القلب معرفةٌ شهوديّةٌ وبلا واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة. وهٰذا أيضًا يُقسّم بدوره إلى مجموعتين: 1ـ الشهود العامّ[1]. 2ـ الشهود الخاصّ الّذي يأتي عن طريق الارتياض[2].

---

(1) والمقصود منه هو ما يتاح لعامّة الناس، فإنّهم مثلًا يدركون حضورهم لأنفسهم. وهٰكذا فإنّ مثل هٰذا الشهود أو العلم الحضوريّ عموميٌّ، بمعنى أنّ كلّ شخصٍ يصل إلى هٰذه التجربة دون الحاجة إلى ارتياضٍ. (المحقّق)

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ المعرفة وفقًا للتعريف المطروح لها هنا ذات معنًى ومجالٍ واسعٍ، وفضلًا عن المعرفة بواسطة المفاهيم والصور الذهنيّة أو العلم الحصوليّ، فهي تشمل

فضلًا عن الطرق أو المصادر المذكورة، هناك أمورٌ أخرى أيضًا يُنظر إليها بوصفها طرقًا أو مصادر للمعرفة؛ مثل الاستبطان (التأمّل الباطنيّ)[1]، والشعور الأخلاقيّ، والشعور الدينيّ، والشعور الجماليّ، والتجربة الدينيّة والمرجعيّة[2]، والدليل النقليّ أو الشهادة[3]، والبصيرة، والوحي، والإلهام.

كما هو معلومٌ يمكن البحث حول القوى المعرفيّة من جانبين: الأوّل وجوديٌّ والآخر معرفيٌّ. ويتكفّل علم النفس [الفلسفيّ] بالجانب الأوّل؛ إذ يتناول بحث هٰذه القوى من الجانب الوجوديّ.

وأمّا الجانب الثاني فهو رؤيةٌ معرفيّةٌ يتكفّل بدراستها علم نظريّة المعرفة.

وبما أنّ اتّجاهنا في هٰذا الكتاب معرفيٌّ، فسوف نتابع دراسة القوى المعرفيّة الّتي هي مصادر المعرفة وطرقها من هٰذه الجهة. ولا بدّ طبعًا من

أيضًا المعرفة بغير واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة أو العلم الحضوريّ. ومن هنا نعدّ الشهود من مصادر المعرفة أيضًا. فيما يخصّ تعريف المعرفة، راجع: حسين زاده، محمد، "تحليل معرفت وچالش‌هاى معاصر" [تحليل المعرفة والتحدّيات المعاصرة]، فصلية "معرفت فلسفى"، العدد 17، خريف عام 2007 م، ص 11 ـ 26؛ "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [دراسةٌ مقارنةٌ في نظريّة المعرفة المعاصرة]، الفصل الثاني. وجديرٌ بالذكر أنّ للمؤلّف بحثًا مفصّلًا حول تعريف المعرفة وإمكانها وعقلانيّتها في كتابه الجديد الّذي يحمل عنوان: "معرفت؛ چيستى، امكان وعقلانيت" [المعرفة.. ماهيّتها وإمكانيّة حصولها وعقلانيّتها]. (المحقّق)

(1) Introspection.

(2) Authority.

(3) Testimony.

الإشارة إلى أنّ المباحث المعرفيّة حول قوى الإدراك لدى الإنسان ليست بمعزلٍ ولا منفصلةً تمامًا عن المباحث الفلسفيّة ومعرفة الوجود، بل إنّ هٰذين الحقلين توجد بينهما علاقاتٌ وثيقةٌ. على سبيل المثال نستطيع طرح مباحث معرفيّةٍ حول قوًى مثل الحسّ المشترك والوهم، ولٰكن بعد إثبات وجودها في علم النفس [الفلسفيّ]، أو نأخذ وجودها مفروضًا ومسلّمًا. وعلى كلّ حالٍ ينصبّ اهتمامنا الأساسيّ في هٰذا الكتاب على بحث الخصائص المعرفيّة لقوى المعرفة ومصادرها، وهٰذا ما سنحثّ الخطى نحوه إن شاء الله.

يمتلك الإنسان إدراكاتٍ ومعارف شتّى من حيث سعة مصادر المعرفة: الشهود أو الإدراك الحضوريّ، والإدراك الحسّيّ، والإدراك الخياليّ، والإدراك الوهميّ (استنادًا إلى رؤى الكثير من القدماء)، والإدراك العقليّ. ومن هنا تدخل في نطاق الأفعال المختلفة لقوى الإنسان الإدراكيّة أمورٌ من قبيل التفكير، والتخيّل، والاستذكار، والحفظ. ويمكن تبويب أنواع إدراكات الإنسان وأفعاله الإدراكيّة أو بتعبيرٍ آخر، مراحلها ومراتبها بنحوٍ أكمل وأشمل على النحو التالي:

1ـ الشهود أو الإدراك الحضوريّ.

2ـ الإدراك الحسّيّ الّذي يحصل عن طريق الحواسّ الظاهريّة.

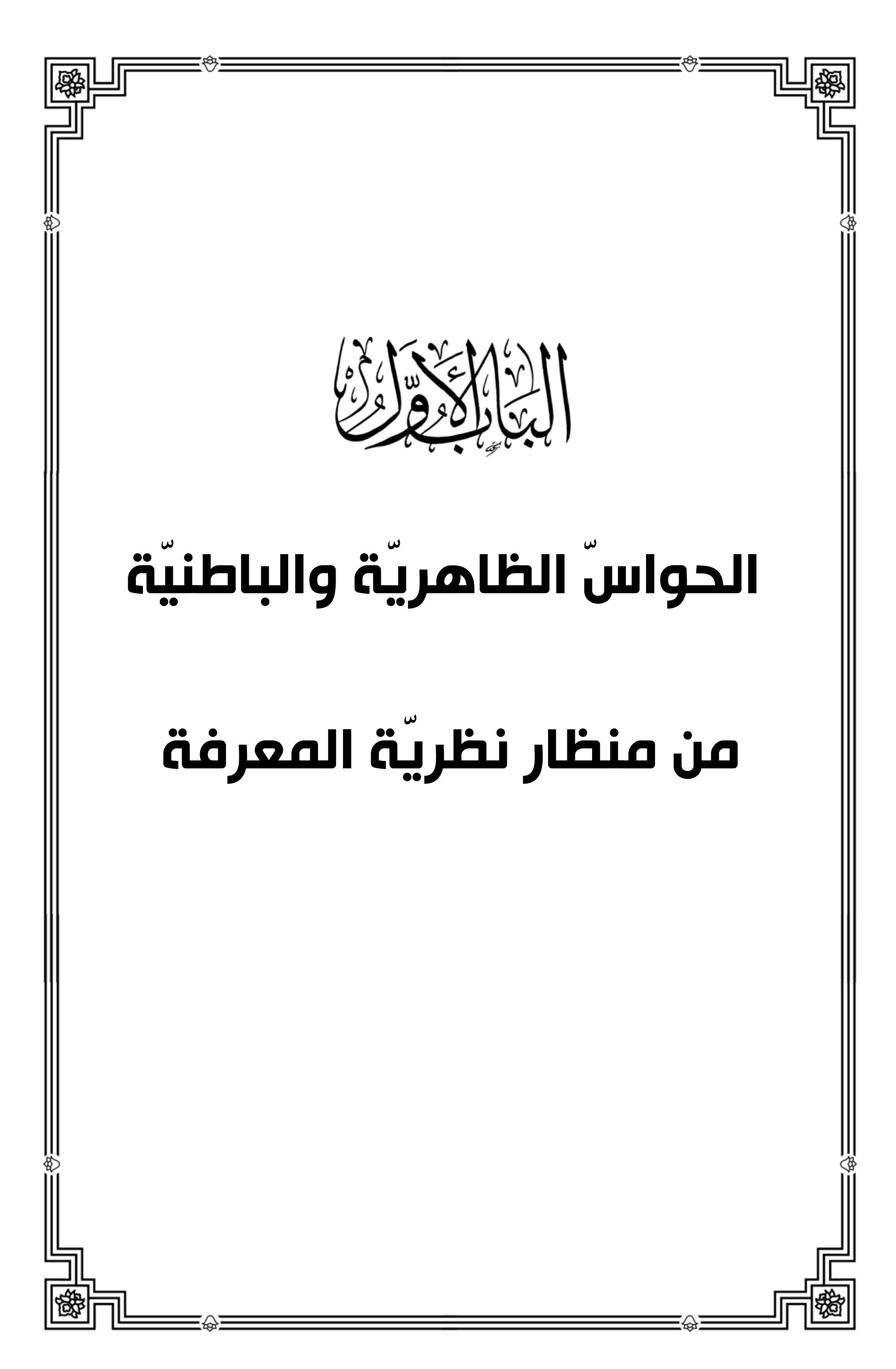
3ـ الإدراك الحسّيّ الّذي يحصل عن طريق الحواسّ الباطنيّة؛ مثل الاستذكار والحفظ والتخيّل.

4ـ الإدراك العقليّ.

في ضوء ما تقدّم، يبدو أنّه من غير الصائب تخصيص مراتب الإدراك ومراحله بمرتبة "الحسّ الظاهريّ"، و"مرتبة الخيال"، و"مرتبة العقل"، وإهمال الأفعال الإدراكيّة الأخرى في هٰذا المقام. يُحتمل أنّ الاقتصار على هٰذه المراحل الثلاث، يأتي من باب شرح أهمّ المراتب أو الأفعال الإدراكيّة للإنسان.

وعلى كلّ حالٍ نحن نشرح ونقوّم في هٰذا الكتاب أهمّ المصادر أو الطرق المذكورة؛ حيث سنتناول في القسم الأوّل الحواسّ الظاهريّة والباطنيّة. وفي القسم الثاني الشهود أو العلم الحضوريّ، وفي القسم الثالث العقل، وفي القسم الرابع الخبر أو الدليل النقليّ.

في القسم الأوّل الّذي ينقسم إلى فصلين نبحث الحواسّ الظاهريّة والباطنيّة من منظار نظريّة المعرفة. ونبدأ في الفصل الأوّل ببحث الحواسّ الظاهريّة.



الباب الأوّل

الحواسّ الظاهريّة والباطنيّة

من منظار نظريّة المعرفة



الحواسّ الظاهريّة

ماهيّتها وخصائصها واعتبارها

تمهيدٌ

الإدراك الحسّــيّ ـ الّذي خصّصناه حسب الاصطلاح بإدراك الحواسّ الظاهريّة، ونستعمله لمثل هٰذا النوع من الإدراك فحسب ـ يمكن النظر إليه وبحثه من زوايا مختلفةٍ. وينبغي طرح أهمّ المواضيع المتعلّقة بالإدراك الحسّــيّ والحواسّ الظاهريّة وشرحها في بحثٍ عميقٍ وشاملٍ من زاوية نظريّة المعرفة. وكما أشرنا سابقًا تُقسم الحواسّ أو القوى الحسّــيّة إلى طائفتين: 1ـ الحواسّ الظاهريّة مثل حاسّة الذوق، والسمع، والشمّ، واللمس، والبصــر. 2ـ الحواسّ الباطنيّة مثل: الحسّ المشترك، والخيال، والحافظة، والمتصرّفة (المتخيّلة والمتفكّرة)، والواهمة. ويمكن طرح بحوثٍ كثيرةٍ واسعةٍ في مجال الحواسّ، سواءٌ الظاهريّة منها أم الباطنيّة، والمعارف الحاصلة من القسمين. وأهمّ المباحث المعرفيّة في مجال الحواسّ الظاهريّة عبارةٌ عمّا يلي:

1ـ التمايز بين الإحساس والإدراك الحسّــيّ.

2ـ عدد الحواسّ الظاهريّة.

3ـ الخصائص المعرفيّة للحواسّ الظاهريّة.

4ـ حصوليّة الإدراك الحسّيّ أو حضوريّته.

5ـ معطيات الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها، وهل هي مفاهيم أو قضايا؟ (بناءً على الرؤية القائلة إنّها تفيد العلم الحصوليّ).

6ـ كيفيّة حكاية المفاهيم الحسّيّة.

7ـ إمكان معرفة الذاتيّات والفصول الحقيقيّة للأشياء الخارجيّة عن طريق الحواسّ أو العقل، أو لا هٰذا ولا ذاك.

8ـ اعتبار الإدراك الحسّيّ الّذي ينطوي بدوره على مسألتين أساسيّتين: إثبات العالم المحسوس واحتمال خطإ الإدراكات الحسّيّة أو عدم خطئها.

نتناول في هٰذا الفصل معظم البحوث المشار إليها آنفًا حول الحواسّ الظاهريّة من خلال نظريّة المعرفة، ثمّ في الفصل الثاني نواصل هٰذا البحث حول الحواسّ الباطنيّة. ومن الضروريّ قبل الدخول في هٰذه البحوث أن نلقي نظرةً عابرةً على الإدراك الحسّيّ في العلوم المختلفة؛ لنستطلع آراء تلك العلوم في هٰذا المجال؛ ولهٰذا السبب نبدأ بحثنا بالتعرّف على مكانة الإدراك الحسّيّ في مختلف العلوم.

مكانة الإدراك الحسّيّ في العلوم المختلفة

الإدراك الحسّيّ إدراكٌ أو معرفةٌ تأتي عن طريق الحواسّ الظاهريّة. وهو أوّل مراحل الإدراك لدى الإنسان والحيوان[1]، ويضمّ طيفًا واسعًا من

---

(1) يرى مؤلّف هٰذا الكتاب أنّ أولى مراحل الإدراك لدى الإنسان والحيوان العلم الحضوريّ أو الشهوديّ العامّ والبسيط. أضف إلى ذٰلك أنّ المعرفة بالمشاعر الحاصلة للإنسان عن طريق

الحواسّ. ويمكن بحث هٰذا النوع من الإدراك من زوايا وجوانب شتّى:

1. الإدراك الحسّـيّ من منظار أنطولوجيا العلم[1].
2. الإدراك الحسّـيّ من منظار علم النفس الفلسفيّ.
3. الإدراك الحسّـيّ من منظار علم النفس التجريبيّ.
4. الإدراك الحسّـيّ من منظار نظريّة المعرفة.

يجري البحث حول العلم والإدراك من الحيثيّة الوجوديّة الأنطولوجيّة في أمورٍ من قبيل كون الإدراك عامّةً والإدراك الحسّـيّ خاصّةً مجردًا أو مادّيًّا، وكونه جوهرًا أو عرضًا، واتّحاد الإدراك والمُدرِك والمُدْرَك ـ أو بتعبيرٍ آخر، اتّحاد العقل والعاقل والمعقول، واتّحاد الإدراك الحسّـيّ، والحاسّ والمحسوس ـ والوجود الذهنيّ، وأقسام العلم (العلم بلا واسطةٍ أو الشهوديّ، والعلم بواسطةٍ أو الحصوليّ)، ومراحل الإدراك، والعلاقة بين النفس الناطقة والعقل الفعّال، وأنواع العقل، وما شابه ذٰلك.

الحواسّ الظاهريّة معرفةٌ حضوريّةٌ. في هٰذا الكتاب تُطرح هٰذه الرؤية على نحوٍ أوسع ابتداءً من الفصل الأوّل إلى الفصل السادس، وتُطرح أيضًا في الفصلين الثالث والرابع من المجلّد الثالث من هٰذه المجموعة المعرفيّة، وهو كتابٌ بعنوان "معرفت بشرى؛ زيرساختها" [أسس المعرفة البشـريّة]. واستنادًا إلى ما تقدّم وفي ضوء ما سيأتي لاحقًا يمكن القول: إنّ الإدراك الحسّـيّ يمثّل أولى مراحل إدراك الإنسان والحيوان للواقعيّات المحسوسة والطبيعيّة.

(1) أي المباحث الّتي تدور حول العلم بالمنظار الأنطولوجيّ.

علم النفس [الفلسفيّ] ـ الّذي يُعدّ علمًا فلسفيًّا ـ يتعرّض لبحوث النفس الوجوديّة من قبيل التغاير بين النفس والبدن، وهل النفس جوهرٌ أو عرضٌ؟ وتعدّدِ النفس أو وحدتها، وأنواع الأنفس (النباتيّة، والحيوانيّة، والإنسانيّة)، وهل النفس مادّيّةٌ أو مجرّدةٌ؟ وحركةِ النفس أو ثباتها، وتكامل النفس، وحدوث النفس أو قدمها، والعلاقة بين النفس والبدن، والقوى الإدراكيّة والتحريكيّة للنفس الحيوانيّة، والقوى الإدراكيّة للنفس الناطقة، وخلود النفس وبقائها، والتناسخ، وسعادة النفس وشقائها، والمعاد الروحانيّ والجسمانيّ. عند البحث في القوى الإدراكيّة للنفس الحيوانيّة، يدور الكلام حول الحواسّ الظاهريّة والباطنيّة وأقسامها، والأدلّة على وجود القوى الحسّيّة. وهٰكذا يتمّ التركيز على الإدراك الحسّيّ في علم النفس الفلسفيّ من هٰذه الزاوية، ويجري الكلام بشأنه.

تُدرس في علم النفس التجريبيّ وفروعه أو الاختصاصات المرتبطة به، الحواسّ الظاهريّةُ بأسلوبٍ تجريبيٍّ، وتُطرح في هٰذا المجال بحوثٌ حول ماهيّة الإدراك الحسّيّ، وكيفيّة تحقّقه، وأوجه التمايز بينه وبين الإحساس. رغم الاتّجاهات والفروع المتعدّدة في علم النفس من قبيل علم نفس الشعور والإدراك، وعلم نفس النموّ، وعلم النفس السريريّ، وعلم النفس الاجتماعيّ، وعلم النفس التربويّ، وعلم نفس وظائف الأعضاء، وعلم النفس العصبيّ، وعلم النفس المعرفيّ، حيث يُبحث في كلّ هٰذه الميادين حول الإدراك الحسّيّ بنحوٍ أو آخر. وقد بُذلت جهودٌ كثيرةٌ في مجال علم النفس لتبيين طبيعة معرفة الإنسان، وهٰذه الجهود لا تنحصر طبعًا في حقل

الإدراك الحسّـيّ، وإنّما تشمل عمليّاتٍ وقدراتٍ معرفيّةً أخرى كالحافظة، وصياغة المفاهيم، والمعرفة بمعنى التجزئة، والتحليل، والنقد، والتقييم، والتعبير، وما شابه ذٰلك.

يُبحث الإدراك الحسّـيّ في علم النفس واتّجاهاته المختلفة؛ باعتباره أوّل مرحلةٍ في الإدراك ومعرفة الواقع المحسوس والطبيعيّ. في مثل هٰذه العلوم تُثار بحوثٌ تجريبيّةٌ وتطبيقيّةٌ كثيرةٌ حول الإدراك الحسّـيّ، ومن ذٰلك أنّ علم نفس الشعور والإدراك يتناول بحوثًا من قبيل بيان ماهيّة الإدراك الحسّـيّ وتعريفه، وكيفيّة نشوئه، والأسباب الّتي تؤدّي إلى وقوع أخطاءٍ فيه، وما يحصل فيه من اضطراباتٍ، والعلاقة بين الإدراك والأمور العاطفيّة والنفسيّة أو العوامل المؤثّرة في الإدراك، وأنواع الحواسّ وآليّات كلّ واحدةٍ منها.

يتعاطى علم نفس الشعور والإدراك مع الإدراك الحسّـيّ مباشرةً، كما هو الحال في علم النفس المعرفيّ. والبحوث الأساسيّة لهٰذا الفرع من علم النفس هي: علم الدماغ، والإدراك، ومعرفة النموذج، والانتباه، والحافظة، والوظائف اللغويّة، وعلم نفس النموّ، والتفكير وحلّ المسائل، والذكاء البشـريّ، والذكاء الاصطناعيّ، والتصوير الذهنيّ، وإعادة استعراض العِلم[1]. ويحظى بحث الإدراك الحسّـيّ بأهمّيّةٍ خاصّةٍ بين بحوث هٰذا الفرع من علم النفس.

---

(1) راجع: سولسو، روبرت، "روانشناسى شناختى" [علم النفس المعرفيّ]، ترجمهى فرهاد ماهر، ص 22 و 23.

الفارق بين الإحساس والإدراك الحسّـيّ

في علم النفس يميّزون بين الإحساس والإدراك. فالإحساس[1] عند علماء النفس لا يزوّدنا بالمعرفة، وليست له قيمةٌ معرفيّةٌ. والإحساس هو انتقال التأثير من المُستلِم الحسّـيّ إلى شبكة الأعصاب المركزيّة بعد الاحتكاك بالمحسوس. وبكلمةٍ أخرى الإحساس هو تأثّرٌ يحصل بمثيراتٍ بسيطةٍ، وهو في الواقع ردّ فعلٍ داخليٍّ إزاء إثاراتٍ خارجيّةٍ. وهٰكذا يتّضح أنّ الإحساس ظاهرةٌ انفعاليّةٌ تقع في المُستلِم الحسّـيّ والأعصاب والدماغ. وبناءً على هٰذا يقع الإحساس على مرحلتين: 1ـ التأثير أو الإثارة الخارجيّة. 2ـ تأثّر العضو الحسّـيّ الّذي يحصل بمساعدة شبكةٍ من الأعصاب، وينتقل منها إلى المراكز العصبيّة ويؤدّي إلى الإحساس[2].

أمّا الإدراك الحسّـيّ ـ الّذي هو مرحلةٌ أبعد من الإحساس ـ فهو عمليّةٌ ذهنيّةٌ يجري فيها تفسير الأحاسيس، وبهٰذه الطريقة يحصل إدراك الأحاسيس. وبعبارةٍ أخرى، الإدراك الحسّـيّ عمليّةٌ ذهنيّةٌ أو نفسيّةٌ يتمّ خلالها بلورة ـ أو صياغة ـ معانٍ للتجارب الحسّـيّة،

---

(1) Feeling.

(2) راجع: سياسى، على اكبر، "روانشناسى پرورشى" [علم النفس التربويّ]، 39 ـ 40؛ ايروانى، محمود ومحمد كريم خداپناهى، "روانشناسى احساس وادراک" [علم نفس الإحساس والإدراك]، ص 23؛ اتكينسون، ريتا، "زمينه‌ى روان‌شناسى هيلگارد" [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمدنقى براهنى و ...، ج 1، ص 220.

ويستطيع الإنسان عن طريق ذٰلك إدراك الأشياء والعلاقات القائمة بينها. ومن هنا فهٰذه المرحلة معرفيّةٌ مفيدةٌ للمعرفة[1].

وخلاصة القول: في علم النفس وفروعه أو اتّجاهاته هناك فارقٌ بين الإحساس والإدراك الحسّـيّ؛ فالإحساس ظاهرةٌ انفعاليّةٌ تحصل بإثاراتٍ بسيطةٍ، وهو لا يزوّدنا بمعرفة. والحواسّ الظاهريّة سبلٌ أو قوًى أو أدواتٌ يمكن عن طريقها التوصّل إلى معرفة العالم المحسوس والحصول على معلوماتٍ حول الأشياء والحوادث الطبيعيّة خارج الذهن. وتُسمّى المعرفة والمعلومات الّتي تُكتسب عن طريق الحواسّ الظاهريّة "الإدراك الحسّـيّ"، وهو نوعٌ من المعرفة حول العالم الخارجيّ. وهٰذا ما يتطلّب التمييز بينه وبين الإحساس الّذي يحصل من خلال إثاراتٍ، وهو في الواقع ردّ فعلٍ إزاء تلك الإثارات. ورغم أنّ الإحساس يمثّل أرضيّةً للإدراك والمعرفة، غير أنّه حالةٌ من سنخ الحالات غير المعرفيّة (مثل الميول والرغبات)[2].

---

(1) راجع: سولسو، روبرت، "روان‌شناسى شناختى" [علم النفس المعرفيّ]، ترجمة فرهاد ماهر، ص 85 ـ 88.

(2) ينبغي الالتفات إلى أنّه من وجهة نظر علم النفس الفلسفيّ يعدّ الإدراك ـ ومنه الإدراك الحسّيّ ـ أمرًا يتعدّى التفاعلات المادّيّة والتأثير والتأثّر البيئيّ. وأمثال هٰذه الأمور ليست هي الإدراك الحسّيّ نفسه، وإنّما هي مقدّماتٌ وتمهيد أرضيّة حصوله [في هٰذا المجال، راجع: مطهرى، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، المقالة الثالثة؛ الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، مبحث الإدراك، ص 342 ـ 369]. ومضافًا إلى ذٰلك ورغم أنّ الإحساس بحدّ ذاته حالةٌ نفسيّةٌ غير علميّةٍ، لٰكن بما أنّه حاضرٌ في النفس، وللنفس

إضافةً إلى أنطولوجيا العلم وعلم النفس الفلسفيّ وعلم النفس التجريبيّ، يحظى الإدراك الحسّـيّ باهتمام نظريّة المعرفة. فمبحث قيمة المعرفة الّذي يُعدّ من أهمّ مسائل نظريّة المعرفة، يشمل الإدراكات الحسّـيّة أيضًا. وبالإضافة إلى ذٰلك تُعد الحواسّ الظاهريّة الّتي تمثّل السبل الموصِلة إلى مثل هٰذه المعرفة بدايةَ المعارف الحصوليّة، وقد قيل: مَن فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ علمًا[1]. وطريق التوصّل المباشر إلى المفاهيم الجزئيّة المحسوسة هو الإدراكات الحسّـيّة، مثلما أنّ تصديق القضايا الحسّـيّة وقبولها من قبل العقل لا يمكن بدون مساعدة الإدراكات الحسّـيّة.

وكذٰلك لغرض انتزاع المفاهيم الكلّيّة المحسوسة[2]، تُعِدُّ الإدراكات

اتّصالٌ وجوديٌّ به، فهو معلومٌ بالعلم الحضوريّ، وللنفس معرفةٌ حضوريّةٌ به. وسنبحث بالتفصيل في هٰذا الفصل مسألة وجود تمايزٍ أساسيٍّ ومهمٍّ حول الإحساس بين نظريّة المعرفة من جانبٍ وعلم النفس من جانبٍ آخر.

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تحقيق أبو العلاء عفيفي، المقالة الثالثة، الفصل الخامس، ص 220؛ الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 311.

(2) بعد تقسيم المفاهيم إلى الماهويّة والمنطقيّة والفلسفيّة، يمكن تقسيم المفاهيم الماهويّة بحسب الاستقراء إلى المفاهيم الماهويّة المحسوسة والمفاهيم الماهويّة الشهوديّة. والمفاهيم الماهويّة غير مسبوقةٍ بالإدراك الجزئيّ أو الشخصـيّ كمفهوم الجوهر والهيولى و... فالمفاهيم الماهويّة المحسوسة مسبوقةٌ بالإدراك الخياليّ والإدراك الحسّيّ. (المحقّق) لمزيدٍ من التوضيح راجع: حسين زاده، محمد، "معرفت بشرى؛ زيرساختها" [أسس المعرفة البشريّة]، الفصل الثالث.

الحسّـيّة أرضيّةً ومتطلّباتٍ تمهيديّةً لها: عند حصول الإدراكات الجزئيّة الحسّـيّة المتعلّقة بالأمور الطبيعيّة ثمّ إدراكها خياليًّا في الذهن، يستعدّ العقل أو النفس لانتزاع المفاهيم الكلّيّة منها.

تعريف الإدراك الحسّـيّ

تقدّم أن الإدراك الحسّـيّ يمكن تعريفه من زوايا مختلفةٍ. ونظرًا إلى أنّنا في هٰذا الكتاب ننظر إلى الإدراك الحسّـيّ والحواسّ الظاهريّة من زاوية نظريّة المعرفة؛ باعتبار أنّ هٰذا الإدراك والحواسّ الظاهريّة من مصادر أو سبل المعرفة، فلا بدّ أن نضع نصب أعيننا تعريفه تعريفًا معرفيًّا. فالإدراك الحسّـيّ هو معرفةٌ للعالم المحسوس خارج الذهن ويحصل عن طريق الحواسّ الظاهريّة.

عدد الحواسّ الظاهريّة

بعد تعريف الإدراك الحسّـيّ في ضوء نظريّة المعرفة، وتبيين حقيقته من منظار العلوم المشابهة، والتأكيد على أنّ هٰذا الإدراك يُبحث ضمن علومٍ متعدّدةٍ، نأتي الآن على إحصاء الحواسّ الظاهريّة وبشكلٍ عابرٍ نستعرض في سياق ذٰلك آراء علماء النفس وعلماء الأحياء والحكماء المسلمين في هٰذا الموضوع.

منذ القدم وإلى يومنا هٰذا، حُدّدت الحواسّ الظاهريّة كالآتي: البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس. وهناك اختلافٌ في وجهات نظر

المتقدّمين حول انحصار الحواسّ الظاهريّة بالحواسّ الخمس المذكورة آنفًا: فبينما لا ينفي فريقٌ منهم إمكان وجود حاسّةٍ سادسةٍ، يقول أكثرهم بانحصار الحواسّ في هٰذه الخمس المذكورة[1]. إنّ اختصاص الحواسّ الظاهريّة بالحواسّ الخمس، وانحصارها بالحواسّ الّتي ذكرناها، كان معروفًا بين الحكماء منذ عصورٍ قديمةٍ. فقد كتب صدر المتألّهين في هٰذا الباب ما يلي: «في انحصار الحواسّ في هٰذه الخمس. الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسّةٍ سادسةٍ غير هٰذه الخمس، والحكماء أنكروا ذٰلك واحتجّوا عليه، كما نبّه الشيخ في بعض كتبه»[2].

فبعد أن نسب صدر المتألّهين إلى الحكماء القول بانحصار الحواسّ في هٰذه الخمس، نقل ما استدلّوا به[3] على هٰذا الرأي، وهو طبعًا استدلالٌ مرفوضٌ[4]

(1) راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 201 و202 و204.

(2) المصدر السابق، ص 200.

(3) من"أنّ الطبيعة لا ينتقل من نوعٍ أنقص إلى نوعٍ أتمّ، ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص، فهٰكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانيّة إلى درجةٍ فوقها إلّا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة ـ فلو كان في الإمكان حسٌّ آخر لكان حاصلًا للحيوان فلمّا لم يكن حاصلًا في الإنسان ـ الّذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوانٌ علمنا أن لا حاسّة في الوجود غير هٰذه". (المحقّق)

(4) نقد العلّامة الطباطبائيّ وكذٰلك الملّا هادي السبزواريّ هٰذا الاستدلال [راجع: السيّد الطباطبائيّ، تعليقةٌ على الأسفار: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 200 و201، الهامش 1؛ السبزواريّ، الملّا هادي،

وفي مقابل هٰذه الرؤية، يرى بهمنيار عدم ضرورتها حين قال: «**أمّا إنّ الحواسّ هٰذه الخمس فأمرٌ غير ضروريٍّ**»[1].

عبارة بهمنيار هٰذه لا تخلو من غموضٍ. فهل يقصد أنّه من المحتمل وجود حاسّةٍ سادسةٍ إضافةً إلى هٰذه الخمس، ومن هنا فليس من الضروريّ انحصارها في خمس حواسّ فقط؟ أو يقصد أنّ عدد هٰذه الحواسّ المعروفة ليس متّفقًا عليه؟ لأنّ البعض عدّ هٰذه الحواسّ الخمس في الواقع ثمان حواسّ، بل وحتّى تسع حواسّ؟ في ضوء بعض القرائن يمكن استظهار أنّ بهمنيار قصد الوجه الثاني.

وعلى أيّ حالٍ فإنّ الّذين حصروا الحواسّ الظاهريّة بالحواسّ الخمس المذكورة، ونفوا إمكانيّة وجود حاسّةٍ أو حواسّ أخرى، اشتمل كلامهم

تعليقةٌ على الأسفار: المصدر السابق، ص 201، الهامش 1]. لا يخفى أنّ العلّامة الطباطبائيّ يعتقد بأنّ «الحجّة لا ريب في استقامة تأليفها إلّا أنّ في مقدّماتها ما هو أصلٌ موضوعٌ وهو أنّ الإنسان أكمل الحيوانات، أعني المركّبات العنصريّة الحيّة». وبعد توضيح هٰذه المقدّمة يقول: «وأمّا بناءً على الفرضيّات العلميّة الحديثة ـ الّتي ترى جواز كينونية المركّب الحيويّ في غير هٰذه الأرض المسكونة لنا، فمن المستصعب ـ إثبات أفضليّة الإنسان من كلّ حيوانٍ مفروضٍ غيره، بل لا بدّ من إقامة البرهان على امتناع وجود نوعٍ حيوانيٍّ أكمل وأشرف وجودًا من الإنسان، وما أصعبه! بالنظر إلى الأصول الدائرة المعروفة في الفلسفة». والملّا هادي السبزواريّ يناقش الاستدلال على أساس ما هو المشهور «من عدم استلزام الإمكان الذاتيّ الإمكان الوقوعيّ». (المحقّق)

(1) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 782.

على اختلافٍ أو تعارضٍ حول عددها: فالبعض قال إنّها خمسٌ، بينما قال آخرون إنّها أكثر من ذٰلك. واختلاف آرائهم أو تعابيرهم حول عدد الحواسّ الظاهريّة ناشئٌ من وحدة حاسّة اللمس أو تعدّدها. فالّذين يرون أنّ اللامسة حاسّةٌ واحدةٌ رأوا أنّ عدد الحواسّ خمسٌ، والّذين قالوا إنّ اللامسة هي في الواقع قوًى متعدّدةٌ، يرون أنّ الحواسّ الظاهريّة أكثر من خمسٍ. وهٰذا الفريق يورد بدلًا من حاسّة اللمس أربع قوًى أخرى أو خمسًا، وهي 1ـ حاسّة إدراك الحرارة والبرودة. 2ـ حاسّة إدراك اللين والصلب. 3ـ حاسّة إدراك اليبوسة والرطوبة. 4ـ حاسّة إدراك الأملس والخشن. 5ـ حاسّة إدراك ثقل الأشياء وخفّتها[1]. وهٰكذا يتّضح أنّ اللمس عند هٰذا الفريق ليس حاسّةً واحدةً، وإنّما هو مركّبٌ من عدّة حواسّ. وبعبارةٍ أخرى اللمس بالنسبة إلى القوى الأربع أو الخمس المذكورة بمكانة الجنس.

تجري اليوم في علم الأحياء، وعلم النفس التجريبيّ، وعلم النفس الحيويّ[2] وفروعه الأخرى، بحوثٌ موسّعةٌ وكثيرةٌ حول كيفيّة الإدراكات الحسّـيّة وعدد الحواسّ الظاهريّة. ولم تؤدّ تلك الأبحاث إلى نفي إمكانيّة

---

(1) راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 55 و56؛ ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 58 و59.

(2) Biological Psychology . (المترجم)

وجود حواسّ ظاهريّةٍ أخرى غير الحواسّ الخمس، وليس ذٰلك فحسب بل تمّ التعرّف من خلالها على حواسّ أخرى أضيفت إلى هٰذه القائمة. وفضلًا عن ذٰلك يرى الباحثون في هٰذه الحقول أنّ حاسّة اللمس الّتي تُسمّى حاليًّا بالحواسّ الجلديّة ليست حاسّةً واحدةً، وإنّما تتألّف من ثلاث حواسّ. وعلى هٰذا الأساس فإنّ الحواسّ الظاهريّة من وجهة نظرهم عبارة عن: 1ـ البصر. 2ـ السمع. 3ـ الشمّ. 4ـ الذوق. 5ـ حاسّة التوازن[1] 6ـ الحاسّة الحركيّة[2] الّتي تُسمّى أيضًا بـ "الحاسّة العضليّة" أو "حاسّة الحركة". 7ـ الحاسّة العضويّة. 8ـ حاسّة درجة الحرارة أو حاسّة الحرارة والبرودة. 9ـ حاسّة الضغط. 10ـ حاسّة الألم[3].

تجدر الإشارة إلى أنّ حاسّتي الشمّ والذوق يُطلق عليهما أحيانًا اسم "الحواسّ الكيميائيّة"، كما أنّ الحواسّ الثلاث الأخيرة وهي "درجة

---

(1) static sense.
(2) kinestheticsense.
(3) اتكينسون، ريتا، وآخرون، "زمينه‌ى روان‌شناسى هيلگارد" [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمدنقي براهني وآخرون، ج 1، ص 276 و280 و284؛ مان، ان. ال.، "اصول روانشناسى" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، ج 1، ص 337 و397؛ نادري، عزت‌الله، سيف نراقي، مريم، "احساس وادراک از ديدگاه روان‌شناسى" [الإحساس والإدراك من منظار علم النفس]، ص 17 ـ 78؛ سياسي، علي‌اكبر، "روان‌شناسى پرورشى" [علم النفس التربوي]، ص 38 ـ 40؛ ايرواني، محمود، خداپناهي، محمدكريم، "روان‌شناسي احساس وادراك" [علم نفس الإحساس والإدراك]، ص 47 ـ 130.

الحرارة، والضغط، والألم" يُطلق عليها مجتمعةً اسم حاسّة اللمس أو "الحواسّ الجلديّة"[1]. وفقًا لهذه الرؤية تدخل إحساسات الإنسان المختلفة مثل الحروق، والخشونة، والنعومة، والحكّة، والالتصاق، والرطوبة، والارتعاش، تحت مجموعة الحواسّ الجلديّة وهي (درجة الحرارة، والألم، والضغط)[2].

بالإضافة إلى الحواسّ المذكورة، أضاف البعض حسّ العمق إلى الحواسّ الجلديّة[3]. كما أن الحسّ العامّ الّذي يشمل العطش، والجوع، والتعب قد أضيف أيضًا إلى قائمة الحواسّ الأخرى[4].

إفادة الحواسّ الظاهريّة للمعرفة

لا شكّ في أنّ الحواسّ الظاهريّة تُعدّ من مصادر المعرفة أو من سبل اكتسابها، وبتعبيرٍ موجزٍ نقول إنّها تزوّدنا بالمعرفة. وإن كان هناك

---

(1) راجع: مان، ان. ال.، "اصول روانشناسى" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، ج 1، ص 397؛ اتكينسون، ريتا وآخرون، "زمينهى روانشناسى هيلگارد" [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمدنقي براهني وآخرون، ج 1، ص 276.

(2) راجع: مان، ان. ال. ، "اصول روانشناسى" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، ص 285.

(3) راجع: ايرواني، محمود، خداپناهي، محمدكريم، "روانشناسى احساس وادراک" [علم نفس الإحساس والإدراك]، ص 104.

(4) راجع: المصدر السابق، ص 133 و134.

نقاشٌ في هٰذا المجال، فإنّما هو في المعرفة الّتي تُنال عن هٰذا الطريق، وهل هي حصوليّةٌ أو حضوريّةٌ؟ وهٰذه المسألة سوف نتناولها بالبحث في سياق هٰذا الفصل.

بملاحظة ما ذكرناه[1] فلا ريب أنّ الحواسّ الخمس المعروفة (البصر، والسمع، والذوق، والشمّ، واللمس) تزوّدنا بالمعرفة وتضع بين أيدينا معلوماتٍ حول العالم الخارجيّ، ولٰكن هل الحواسّ الأخرى الّتي ثبت وجودها اليوم ـ بغضّ النظر عن صحّة أدلّة إثبات وجودها أو خطئها ـ تزوّدنا بالمعرفة أيضًا؟ وهل يمكن عن طريقها الحصول على معلوماتٍ حول العالم الخارجيّ أو لا؟ إنّ البحث حول جواب هٰذا السؤال يمثّل أهمّ بحثٍ معرفيٍّ يُطرح حول هٰذه الحواس؛ إذ يبدو أنّ بحوثًا نفسيّةً كثيرةً يمكن طرحها حول الحواسّ المذكورة، وهي ممّا تثير اهتمام علماء النفس في مختلف الفروع.

إذا أردنا الوصول إلى جوابٍ صحيحٍ للمسألة المذكورة ينبغي أوّلًا تعريف هٰذه الحواسّ والاطّلاع على دورها ووظيفتها. نذكر نموذجًا لذٰلك وهو حاسّة التوازن الّتي تتيح للإنسان معرفة الوضع الّذي هو فيه. فنحن إذا أوقفنا حواسّنا عن الاحتكاك بالمحفّزات والمثيرات، فسوف نستطيع إدراك دور هٰذه الحاسّة؛ لأنّنا في هٰذه الحالة رغم أنّنا قطعنا حواسّنا الأخرى عن المثيرات، فإنّنا نبقى ندرك الوضع الّذي نحن فيه؛ وهل نحن نسير أو واقفون؟ وهل نحن

---

(1) من ضرورة إفادة الحواسّ الظاهريّة للمعرفة. (المحقّق)

في حالة استلقاءٍ أو جلوسٍ؟ وإذا كنّا في حال الجلوس فهل جلستنا مستويةٌ أو فيها انحناءٌ إلى الأمام أو إلى الخلف؟ وإذا كُنّا في حالة استلقاءٍ، فهل نحن مستلقون على ظهورنا، أو على الجانب الأيمن، أو على الجانب الأيسر؟ وهٰكذا فإنّ مُستقبِل حاسّة التوازن الّذي يقع في الدهليز أو المتاهة في الأذن، يتحسّس إزاء أيّ تغييرٍ في وضع الجسم، ويستطيع الإنسان بواسطته الحفاظ على توازن جسمه. وإذا أُصيب المُخيخ أو الدهليز بضررٍ أو عاهةٍ، يختلّ توازن الجسم ويتعذّر على الإنسان الحفاظ على توازنه[1].

النموذج الآخر هو الحسّ الحركيّ أو العضليّ أو الحركة. إذا أردنا معرفة هٰذه الحاسّة يكفي أن نغمض أعيننا ونتناول في أيدينا ما يكون قريبًا منّا كأن يكون قدحًا أو كتابًا ونلمس جميع جوانبه. وحينئذٍ يمكننا تشخيص حجمه ووزنه، ولٰكن عن أيّ طريقٍ تُنال هٰذه المعلومات؟ هل تُنال عن طريق اللمس والحواسّ الجلديّة وهي الّتي تُتيح لنا تحديد حجم ذٰلك الشيء ووزنه؟ أو هناك حسٌّ آخر يُساعد على تشخيص هٰذه الأمور عند الإمساك به أو رفعه باليدين أو حتّى وضعه على الرجلين؟ يمكن تجربة هٰذا العمل وإثبات أنّ الحواسّ الجلديّة والمستقبِلات الموجودة على سطح البشرة لا تزوّدنا بهٰذه المعلومات؛ فحتّى لو قام أحد بتخدير أعصاب الجلد، مع ذٰلك يبقى قادرًا على تشخيص أحجام الأشياء الطبيعيّة وأوزانها. وهٰذا يدلّ على أنّ هناك

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص 93 ـ 96؛ عزت‌الله نادرى ومريم سيف نراقى، "احساس وادراك از ديدگاه روان‌شناسى" [الإحساس والإدراك من منظار علم النفس] ص 56 ـ 59.

مستقبلاتٍ حسيّةً أخرى موجودةٌ في عضلات، ومفاصل، وأنسجة، وعظام اليد يمكن عن طريقها معرفة هٰذه الخصائص وتمييزها. والحاسّة الّتي تزوّدنا بمثل هٰذه المعرفة تُسمّى "الحسّ الحركيّ" أو "الحسّ العضليّ" أو "حسّ الحركة". وعن طريق هٰذا الحسّ يستطيع الإنسان أن يعرف مواضع حركة يده ورجله، وأن يقوم بمختلف الأعمال[1].

في ضوء ما طرح من تعريف أو توضيح لحاسّة التوازن والحسّ الحركيّ، يمكن التوصّل إلى نتيجةٍ وهي أنّ هٰذه الحواسّ تقدّم لنا المعرفة وتزوّدنا بمعلوماتٍ عن الأعضاء والأشياء الطبيعيّة الأخرى خارج الذهن. طبعًا هٰذا الاستنتاج مبنيٌّ على صحّة الأدوار والوظائف الّتي تُنسب إلى مثل هٰذه القوى ومطابقتها للواقع، ويمكن حقًّا عدّ الحواسّ الأخرى الّتي أضيفت إلى الحواسّ الخمس، حواسّ مستقلّةً، ولٰكنّها ليست كلّها على هٰذا النحو، ومن ذٰلك مثلًا ما يخصّ الإحساس بالألم، فهناك شكوكٌ حول الرأي الّذي يصف الشعور بالألم وكأنّه حسٌّ مستقلٌّ مثل الحرارة والبرودة والضغط. وقد طُرح بدلًا من هٰذا الرأي آراءٌ أخرى[2].

---

(1) راجع: مان، ان. ال. ، "اصول روانشناسى" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، ج 2، ص 376 ـ 378. ومن أجل بيان عمل الحسّ الحركيّ استعنّا بالمثال المذكور من هٰذا المصدر: مهدي بناب، "روانشناسى احساس ودرک" [علم نفس الإحساس والإدراك]، ص 16.

(2) راجع: ام. ديماتيو، "روانشناسى سلامت" [علم نفس الصحة]، ترجمة محمد كاوياني وآخرون، ج 1، ص 243 ـ 245.

نتوصّل ممّا تقدّم إلى المعيار في كون القوى المذكورة حواسّ ظاهريّةً؛ فكلّ واحدةٍ من القوى المذكورة وأشباهها يمكن عدّها حسًّا ظاهريًّا فيما إذا كانت تزوّدنا بالمعرفة. واستنادًا إلى ذٰلك فإن لم تزوّدنا إحدى تلك القوى بالمعرفة، فهي ليست حسًّا ظاهريًّا. وهٰذا المعيار سلبيٌّ طبعًا بمعنى أنّ ما لا يقدّم لنا معرفةً فهو ليس حسًّا ظاهريًّا، ولٰكنّه لا يعني أنّ كلّ ما يزوّدنا بالمعرفة لا بدّ أن يكون من الحواسّ الظاهريّة[1].

رغم أنّنا فيما يأتي من بحث القوى الحسّيّة سنحاول الإجابة عن السؤال التالي: هل المعرفة الّتي حصلنا عليها من الحواسّ الظاهريّة معرفةٌ حصوليّةٌ أو حضوريّةٌ؟ ولٰكن الآن ينبغي الالتفات إلى أنّ المعرفة الّتي يكتسبها الإنسان نتيجة مؤثّراتٍ حسّيّةٍ ـ كالألم، والجوع، والعطش، والحكّة، الحِرقة، والنعومة والخشونة ـ معرفةٌ حضوريّةٌ. وحين نشعر بألمٍ في أحد أعضاء الجسم، فنحن نشعر بواقع الألم لا بمفهومه أو بصورة منه. وهٰذا الإدراك يختلف اختلافًا أساسيًّا عن استذكارنا لألمٍ سابقٍ أو مشاهدة ألم

(1) ربّما نواجه هنا إشكالًا وهو أنّ المعيار المشار إليه رغم كونه جامعًا، إلّا أنّه ليس مانعًا، ويشمل الحواسّ الباطنيّة أيضًا. وإذا كان الحال كذٰلك كيف يتسنّى اتّخاذه معيارًا؟ عند التمعّن في هٰذه المسألة أكثر، يمكن التخلّص من هٰذا المأزق. يبدو أنّ الحلّ هو قبول المعيار المذكور معيارًا للحسّ عمومًا ـ سواءٌ كان حسًّا ظاهريًّا أم باطنيًّا ـ وليس معيارًا للحسّ الظاهريّ فقط. إنّ ظاهريّة أيٍّ من الحواسّ أو باطنيّتها صفةٌ يمكن إحرازها عن طرقٍ ومعايير أخرى. وهٰذا ليس على مستوًى كبيرٍ من الصعوبة والأهمّيّة. والمهمّ كما أكّدنا عليه في المتن هو إحراز ميزة إفادتها للمعرفة وإثباتها.

الآخرين. وجميع أنواع الحسّ والتأثر الّذي يحصل لأعضائنا الحسّيّة ثمّ ينتقل إلى الدماغ، وحتّى الصورة الّتي تقع على الشبكيّة من الخارج ثمّ تنتقل إلى الدماغ بتفاعلاتٍ كيميائيّةٍ ندركها بالعلم الحضوريّ وبلا واسطةٍ[1]. ومن هنا فإنّ المعرفة بالتأثّر الحاصل في عضونا الحسّيّ أو دماغنا حضوريةٌ، كما أنّ المعرفة بالتأثّر الموجود في أنفسنا حضوريّةٌ أيضًا[2]. طبعًا إذا نظرنا إلى التأثّر الحسّيّ من هٰذه الزاوية، وعرفنا أنّه يعبّر عن شيءٍ عينيٍّ وخارج

---

(1) والمقصود من الواسطة هنا واسطة مفهومٍ ذهنيٍّ أو صورةٍ ذهنيّةٍ. وعلى هٰذا الأساس لا ينبغي أن يُتصور أنّ العلم الحضوريّ لا يحتاج في تحصّله وتحقّقه إلى علّةٍ، حيث قد يفهم من خلال ما تقدّم من تعريف هٰذا النوع من العلم ـ أنّه غنيٌّ عن الواسطة في استحصال ومعرفة المعلوم ـ أن هٰذا الحصول أيضًا غنيٌّ عن العلة؛ ولهٰذا فإنّ وجود أسباب وجود فرحي غير مانعةٍ من كون فرحي وسروري هٰذا حضوريًّا؛ لأنّ حقيقة الفرح والبهجة حاضرةٌ عندي، وأنا واجدٌ فرحي وبهجتي دون الاستعانة بأيّ واسطةٍ [مفهومٍ أو صورةٍ ذهنيّةٍ]، فإنّ الشعور بالهدوء والسكينة لا سيّما عند قراءة القرآن والدعاء وبعد زيارة المعصومين عليهم السلام وحالة الاطمئنان النفسيّ الّتي تحصل للإنسان جرّاء ممارسته لتلك الطقوس والشعائر، هي بحاجةٍ إلى إعداد مقدّماتٍ، وبالتالي فهي لا تتحقّق لكلّ شخص، في حين هي متحقّقةٌ وحاضرةٌ لدى الشخص الّذي يمارس تلك الطقوس من دون واسطةٍ ومن دون الاستعانة بالصور أو المفاهيم الذهنيّة؛ لذٰلك فإنّ المقصود من الواسطة في تعريف العلم الحضوريّ والحصوليّ هي الواسطة في الإدراك وليس المقصود منها الواسطة في الإيجاد. وسيأتي تفصيل الكلام في القسم الثاني من هٰذا الكتاب. (المحقّق)

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ التأثر الموجود في العضو الحسّيّ، ومجموعة الأعصاب والدماغ يوفّر أرضيّة حصول التأثّر في النفس.

وجودنا، فمثل هٰذه المعرفة حصوليّةٌ وليست حضوريّةً. وهٰكذا يتّضح أنّ الإدراك الحسّيّ بمعنى إدراك التأثّر الحسّيّ في الذات ـ الّذي هو في الواقع تعبيرٌ آخر وإن كان غير متعارفٍ ولا شائعٍ عن الإحساس ـ يُعدُّ معرفةً حضوريّةً. الإدراك الحسّيّ من هٰذه الزاوية وبهٰذا المعنى إنّما هو وجدانٌ وليس فهمًا، فهو شهودٌ للواقع، وليس هو حضور الصورة والمفهوم، ومن هنا فالإدراك الحسّيّ من هٰذه الزاوية وبهٰذا المعنى يختلف اختلافًا شاسعًا عن استذكار الألم الماضي أو مشاهدة مثيل هٰذه الحالة عند الآخرين، ولنا عودةٌ أخرى[1] إلى هٰذا البحث.

خصائص الحواسّ الظاهريّة

بعد أن سلّطنا الضوء على الفارق بين الإدراك الحسّيّ والإحساس، وكذٰلك عديد الحواسّ الظاهريّة، وألقينا في إطار المسألة الأخيرة نظرةً عابرةً على الحواسّ الّتي تزوّدنا بالمعرفة، غدا لزامًا الآن بحث خصائص الحواسّ الظاهريّة والتعرّف على مدى ما تزوّدنا به من معرفةٍ. وهل يمكن بمثل هٰذا الإدراك التوصّل إلى حقائق الأشياء المادّيّة ومعرفة جوهرها؟ التفت الفلاسفة المسلمون إلى محدوديّة الحواسّ الظاهريّة وخواصّها، وأجابوا عن هٰذه التساؤلات. ويمكن أن نتوصل من ثنايا الكلمات المتناثرة في كتبهم إلى الخصائص التالية الّتي نسردها هنا على نحوٍ منتظمٍ:

---

(1) في البحث حول كون الإدراك الحسّيّ حضوريًّا أم حصوليًّا. (المحقّق)

1. معرفة ظواهر الأشياء

ينبغي ابتداءً أن نقول على سبيل التمهيد إنّ ظواهر الأشياء تُستخدم في مقابل حقائقها، وبمعنى أعراض الأشياء مثل الكمّ والكيف.

وقد يُقصد من حقائق الأشياء معنيان:

الأوّل: الواقع الخارجيّ للأشياء ووجودها العينيّ.

الثاني: ذوات الأشياء وفصولها الحقيقيّة.

يتساوق معنى الحقائق في الاستخدام الأوّل مع الواقعيّات والوجودات الخارجيّة، وفي الاستخدام الثاني يتساوق مع ذاتيّات الماهيّات. على الرغم ممّا يبدو للوهلة الأولى من أنّ ذاتيّات الماهيّات والفصول الحقيقيّة للأشياء غير الوجودات والواقعيّات العينيّة، نتوصّل في الكتاب الثالث[1] إلى نتيجةٍ وهي أنّ الفصول الحقيقيّة للأشياء تعبّر عن واقعيّاتها الخارجيّة، والإدراك المباشر للواقعيّات والوجودات يُتاح فقط عن طريق العلم الحضوريّ والاتّصال الوجوديّ بها. وعلى هٰذا الأساس، لا يمكن إدراك كنه الأشياء والتوصّل إلى فصلها الحقيقيّ عن طريق العلم الحصوليّ الّذي تُنال به المعرفة عن طريق الصور والمفاهيم الذهنيّة. إضافةً إلى ذٰلك، فالفصول الحقيقيّة للأشياء

---

(1) والمقصود منه هو الكتاب الثالث من مجموعة كتب "دراسةٌ في نظريّة المعرفة" أي "أسس المعرفة البشرية". (المحقّق)

وذاتيّاتها وواقعيّاتها العينيّة في النهاية ذات معنًى واحد[1]. إنّ نتيجة أو وجه تمايز هٰذين الرأيين[2] هو أنّه وفقًا للرؤية الأولى عندما نستعمل عبارة "حقائق الأشياء"، يجب أن نعيّن مقصودنا من ذٰلك[3]، في حين أنّ الرؤية الثانية لا تستلزم ذٰلك.

في ضوء هٰذه المقدّمة ـ وكما صرّح الحكماء المسلمون ـ تُدرِك الحواسّ الظاهريّة ظواهر الأشياء فحسب، ولا يمكن بواسطتها معرفة حقائق الأشياء، سواءٌ ذاتيّاتها أم واقعيّاتها العينيّة. وبعبارةٍ أخرى إنّ هٰذه الحواسّ الّتي لا طريق لها إلى حقائق الأشياء، لا تستطيع إظهار تلك الحقائق لنا. ومن هنا فإنّ المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفةً عميقةً، وإنّما هي محدودةٌ ولا تتعدّى الأعراض. وقد بيّن صدر المتألّهين هٰذه الخاصّيّة بقوله: «**وأمّا الإدراكات الحسّيّة فإنّها مشوبةٌ بالجهالات ونيلها ممزوجٌ بالفقدان، فإنّ الحسّ لا ينال إلّا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيّات دون حقائقها وبواطنها**»[4].

---

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "معرفت بشرى؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشرية]، ص 244 و245.

(2) الرأي الأوّل هو أنّ ذاتيّات الماهيّات والفصول الحقيقيّة للأشياء غير الوجودات والواقعيّات العينيّة، والرأي الثاني هو أن الفصول الحقيقية للأشياء تعبّر عن واقعيّاتها الخارجيّة و"الفصول الحقيقية للأشياء" و"ذاتيّاتها" و"واقعيّاتها العينيّة" في النهاية ذات معنًى واحدٍ. (المحقّق)

(3) والمقصود إمّا الوجودات الخارجيّة والواقعيّات العينيّة أو ذاتيّات الماهيّة والفصول الحقيقيّة للأشياء. (المحقّق)

(4) الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 3، ص 367.

إذن لا يمكن عن طريق الحواسّ التوصّل إلى إدراك ذاتيّات الماهيّات وحقائق الأشياء؛ وهٰذا طبعًا على العكس من العقل الّذي ينفذ إلى عمق الأشياء، ولديه القدرة على فهم حقائقها:

«وأمّا قوّتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوّتها الخياليّة للعقليّات... وقيل بتميّزها الذاتيّ عن العرضيّ، والجنس عن الفصل، وجنس الجنس للماهيّة عن جنسها بالغةً ما بلغت، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغةً ما بلغت، وتميّز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد، فيكون الشخص الواحد في الحسّ أمورًا كثيرةً في العقل؛ ولذٰلك إدراك العقل أتمّ الإدراكات لكون العقل غير مقصورٍ إدراكه على ظواهر الشيء، بل يتغلغل ويغوص في ماهيّة الشيء وحقيقته، ويستنسخ منها نسخةً مطابقةً لها من جميع الوجوه، بل يصير هو هي بحقيقتها»[1].

وعليه فنحن ندرك بالحواسّ الظاهريّة ظواهر الأشياء فقط الّتي هي أعراضها. ولا يمكن عن طريق هٰذه الحواسّ فهم تحقّق الأشياء في الخارج، والذاتيّات وفصولها الحقيقيّة، بل وتحقّق أعراض الشيء العينيّ في الخارج ومعرفة حقائق الأعراض. والّذي يُتاح من خلال الحواسّ الظاهريّة هو فقط تحقّق الصور الحسّيّة أو المحسوسات بالذات في أنفسنا؛ ولٰكن هل هٰذه الصور الحسّيّة متحقّقةٌ خارج النفس والذهن أو في الذهن فحسب؟ فهٰذا

(1) المصدر السابق.

ممّا يتمّ إثباته بالعقل لا بالحواسّ. إنّ الحواسّ عاجزةٌ عن إثبات الوجود الخارجيّ للمحسوسات الحقيقيّة وبالذات، أي الصور الحسّـيّة. فإثبات تحقّق العالم خارج الذهن أمرٌ برهانيٌّ يمكن تحقيقه بمساعدة العقل فقط [1].

يرى بعض الحكماء، كما تُشعر به العبارة الأخيرة[2]، إمكان

---

(1) شرح هٰذه المسألة يتطلّب مجالًا أوسع، وهو ما سنتناوله في الكتاب الخامس من هٰذه السلسلة المعرفيّة. [معرفت‌شناسى در قلمرو گزاره‌هاى پسين، ص 324 ـ 338 "مح"] وقد بحثنا هٰذا الموضوع بشكلٍ مفصّلٍ نسبيًّا في كتابنا: "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [بحثٌ مقارنٌ في نظريّة المعرفة المعاصرة]، ص 258 ـ 271 و220 ـ 231.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ التعبير بـ «قيل» قبل هٰذه العبارة، خاصّةً في ضوء عبارة «عندنا» و«عند الجمهور» في بداية كلام صدر المتألّهين لبيان كيفيّة توحيد الكثير يدلّ على عدم قبوله لهٰذا الرأي. فهو كتب في بيان كيفية توحيد الكثير ما يلي:

«أمّا توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالمًا عقليًّا متّحدًا بكلّ حقيقةٍ مصداقًا لكلّ معنًى معقولٍ؛ لكونه عقلًا بسيطًا فعّالًا لتفاصيل العلوم النفسانيّة، وعند الجمهور بالوجهين الآخرين: أحدهما بالتحليل، فإنّها إذا حذفت عن الأشخاص ـ الداخلة تحت المعني النوعيّ بتشخّصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعيّة ماهيّةً متّحدةً وحقيقةً واحدةً، والثاني بالتركيب؛ لأنّها إذا اعتبرت المعني الجنسيّ والفصليّ أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقةٌ متّحدةٌ ـ اتّحادًا جمعيًّا أو حمليًّا».

ثمّ كتب في تبيين تكثير الواحد ما يلي:

«وأمّا قوّتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوّتها الخياليّة للعقليّات وتنزيلها في قوالب الصور المثاليّة وقيل بتميّزها الذاتيّ عن العرضيّ، والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهيّة عن جنسها بالغة ما بلغت، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت، وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد، فيكون الشخص الواحد في

التوصّل إلى معرفة ماهيّات الأشياء الخارجيّة وحقائقها المادّيّة بالعقل، في حين أنّ الحواسّ يمكنها فهم ظواهر الأشياء. وهٰذه النظرة رغم شهرتها بين الحكماء المسلمين المتأثّرين بأرسطو الّذي اختارها، ولٰكن عند التدقيق في المقدّمة المذكورة سلفًا يتّضح أنّها غير مقبولةٍ. إنّ هٰذا المقطع من كلامهم القائل: «إنّ الحواسّ لا توصلنا إلى حقائق الأشياء» صحيحٌ طبعًا، غير أنّ المقطع الآخر من كلامهم ومفاده إمكانيّة إدراك حقائق الأشياء بالعقل، غير صحيحٍ. ولا يمكن إدراك حقائق الأشياء بالحواسّ أو بالعقل؛ كما أنّ العقل غير قادرٍ عادةً على معرفة ذاتيّات الماهيّات وجنسها وفصلها الحقيقيّ؛ ولذٰلك لا يمكننا تقديم تعريفٍ حقيقيٍّ حتّى لأوضح الأشياء المادّيّة. إنّ ما نعرفه عن الأشياء يقتصر على أعراضها وعوارضها؛ فبحواسّنا نعرف الأعراض، وبالعقل نفهم عوارض الأشياء ولوازمها، ونثبت وجود الأشياء المادّيّة وغير المادّيّة، والمحسوسة وغير المحسوسة. وهٰكذا نعرف بالعقل وجود الأشياء وعلاقاتها في ما بينها، وكذٰلك أوصافها وأعراضها من قبيل المعلوليّة، والإمكان، والحدوث والقدم، ونستطيع إثبات ذٰلك أيضًا؛

الحسّ أمورًا كثيرةً في العقل؛ ولذٰلك إدراك العقل أتمّ الإدراكات؛ لكون العقل غير مقصورٍ إدراكه على ظواهر الشيء، بل يتغلغل ويغوص في ماهيّة الشيء وحقيقته ويستنسخ منها نسخةً مطابقةً لها من جميع الوجوه، بل يصير هو هي بحقيقتها» [الشيرازي، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 3، ص 366 و367].

مثلما ندرك بالحواسّ أعراضها مثل الكيف، والكمّ وغيرهما. وكما هو حال الحواسّ، فالعقل أيضًا لا يمكنه إدراك حقائق الأشياء؛ لأنَّ حقائقها عين الخارج ولا تقبل الانتقال إلى الذهن. ومن هنا فإنّ حقائق الوجود تُدرك بالعلم الحضوريّ والشهوديّ فقط[1]. ومعنى ذٰلك أنّه لا سبيل للحواسّ والعقل إلى إدراك حقائق الأشياء؛ كما أنّه لا يمكن معرفة الفصول الحقيقيّة وكنه الأشياء بالحسّ والعقل[2]. ولعلّ هٰذا السبب هو الّذي دعا ابن سينا ليقول في (التعليقات): «**إن عَرَفْنا الأشياء بأسبابها ولوازمها عرفنا حقائقها ولوازمها. لٰكنّا لا نعرفها بأسبابها، بل من حيث هي موجودةٌ محسوسةٌ لنا**»[3].

كذٰلك صرّح في موضعٍ آخر بعدم إمكان معرفة حقائق الأشياء بالحسّ والعقل:

---

(1) يمكن أن يقال إنّ هٰذا مصادرةٌ؛ فإنّ إثبات عجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء لا يثبت إمكان إدراكها بالعلم الحضوريّ والشهود، بل هٰذا ممّا يحتاج إلى بيان. (المراجع).

(2) هل يمكن معرفة ذاتيّات الأشياء وفصولها الحقيقيّة عن طريق العلم الحضوريّ؟ أو تتعذّر معرفتها عن هٰذا الطريق؟ في ضوء ما ذكرناه في تبيين حقائق الأشياء وتفسيرها، يمكن التوصّل إلى جواب السؤال المذكور. في هٰذا البحث واستمرارًا في هٰذا السياق سنلاحظ أنّ حكماء مثل ابن سينا قالوا بتعذّر التعريف الحقيقيّ للأشياء وذاتيّاتها. وسنتناول هٰذه المسألة في بحثٍ آخر بعون الله. [راجع: حسين‌زاده، محمد، "معرفت بشرى؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشريّة]، ص 244 و245]

(3) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 77.

«الإنسان لا يعرف حقيقة الشـيء البتّةَ؛ لأنّ مبدأ معرفته للأشياء هو الحسّ. ثمَّ يُميِّز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله وخواصّه، فيندرج من ذٰلك إلى معرفته معرفةً مجملةً غير محقّقةٍ بما لم يعرف من لوازمه إلّا اليسير، وربّما عرف أكثرها، إلّا أنّه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلّها»[1].

وحصيلة الكلام، يبدو أنّه لا يمكن التوصّل إلى معرفة حقائق الأشياء وماهيّاتها الحقيقيّة عن طريق العقل أيضًا، كما يعلم الجميع أنّ هٰذا ممّا يتعذّر التوصّل إليه عن طريق الحواسّ. وفي ضوء ما تقدّم، ينبغي تصحيح الخاصّيّة الأولى المطروحة للحواسّ الظاهريّة الّتي تقع في مقابل ـ أو على خلاف مع ـ مصدر العقل، وصياغتها على النحو التالي: إنّ الحواسّ الظاهريّة تدرك ظواهر الأشياء، وهي أعراضها، لٰكنّها غير قادرةٍ على إدراك وإثبات وجود جواهر الأشياء ووجود أعراضها؛ هٰذا على خلاف العقل الّذي يستطيع إثبات وجود الأشياء وأعراضها وأوصاف وجودها كالحدوث أو القِدَم، أو كونها علّةً أو معلولًا، أو ممكنةً أو واجبة الوجود.

2. توقّف الإدراك الحسّيّ على الاتّصال والارتباط

يتوقّف الإدراك الحسّـيّ على أن تكون الأعضاء الحسّـيّة الخاصّة على اتّصالٍ بالأشياء الخارجيّة [المحسوسات]. وعند انقطاع الاتّصال يزول

(1) المصدر السابق، ص 82.

الإدراك الحسّـيّ أيضًا. وهٰكذا وبناءً على الخاصّيّة الثانية للإدراك الحسّـيّ، يتوقّف هٰذا النوع من الإدراك على اتّصال الحواسّ بالخارج المحسوس، وبزوال الاتّصال يزول الإدراك. ومن الواضح أنّ هٰذا الأمر يتحقّق إذا ما كان العضو الحسّـيّ سالمًا وصحيحًا كالعين مثلًا وأجزائها كالشبكيّة والقرنيّة. إذا يمكن القول إنَّ من شروط الإدراك الحسّـيّ سلامة الأعضاء الحسّـيّة، وإذا كانت الأعضاء الحسّـيّة سليمةً يمكن إيجاد تواصلٍ معرفيٍّ مع الخارج. ولا بدّ طبعًا أن يكون لهٰذا التواصل والارتباط وضعٌ خاصٌّ؛ لكي يتسنّى حصول الإدراك الحسّي. وهٰذا ما جعل شيخ الإشراق يشير من باب المثال إلى البصـر ويقول فيه: «**إنّ الحسّ - كالبصـر - لا يدرك إلّا مع علاقةٍ وضعية، حتّى إذا زال الشـيء عن المقابلة زال الإبصار**»[1].

وفضلًا عن ذٰلك فإنّ كلّ واحدةٍ من الحواسّ قادرةٌ على إدراك مجالٍ معيّنٍ فقط. وهٰذه المجالات معروفةٌ ومحدّدةٌ في علم النفس الأحيائيّ وعلومٍ أخرى مشابهةٍ له. فضلًا عمّا يحكم الحواسّ من قيودٍ ومحدوديّةٍ، وما هي عليه من إدراك ظواهر الأشياء وأعراضها فقط، فهي محدودةٌ

---

(1) السهرورديّ، شهاب الدين، الألواح العماديّة، في: شهاب الدين السهرورديّ، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، ص 7؛ كذٰلك راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 233؛ مطهري، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 113.

بقيود من جانبٍ أو جوانب أخرى، وهو أنّ إدراك الحواسّ يتوقّف على اتّصالها بالأشياء الخارجيّة.

وبما أنّنا قد ميّزنا في بحثنا هٰذا بين الإحساس والإدراك الحسّيّ، فمن الممكن يتبادر إلى الذهن أنّ الخاصّيّة الثانية تنحصر في الإحساس ولا تسري إلى الإدراك الحسّيّ؛ أي حينما يتحقّق اتّصالٌ يتكوّن إحساسٌ ولا يتكوّن إدراكٌ حسّيٌّ، وعند انقطاع الاتّصال يزول الإحساس. وهٰكذا يتبيّن لنا أنّ الإحساس هو الّذي يتحقّق عند اتّصال العضو الحسّيّ بالخارج، ويزول عند انقطاع ذٰلك الاتّصال. وأمّا الإدراك الحسّيّ فهو تبيينٌ وتفسيرٌ للإحساس وانعكاسه الحصوليّ في الذهن. عندما يحصل الاتّصال مع العالم الخارجيّ ويتكوّن على إثره إحساسٌ أو تأثّرٌ حسّيٌّ في النفس، تكوّن قوّة الخيال صورةً عنه، وفي تلك الحالة يتكوّن الإدراك الحسّيّ متزامنًا مع الإحساس. ومثال ذٰلك عند تذوّق العسل وإحساس حلاوته تحكم النفس في تلك الحالة أنّ العسل حلوٌ[1].

وبعد انقطاع الاتّصال يبقى الإدراك الحسّيّ رغم أنّ الإحساس قد زال. وعلى هٰذا الأساس لا يتوقّف زوال الإدراك الحسّيّ على انقطاع الاتّصال

---

(1) هناك بحثٌ في أنّ ما ينتزع من الإحساس وينعكس منه في الذهن هل هو تصوّرٌ أو لا، ويتكون التصديق بعده (كما هو الحال نظرًا لتقدمه الذاتي على التصديق)، أو تصديقٌ ويمكن الحصول على التصوّرات من خلال هٰذا التصديق؟ (المحقّق)

الخارجيّ، وإن كان تحقّقه يتوقّف على وجود الاتّصال الخارجيّ. وبناءً على الرأي المختار، فليس هناك فارقٌ كبيرٌ بين الإدراك الحسّـيّ والخياليّ، أو لا يوجد فارقٌ أصلًا. غاية الفارق بينهما هو أنّه عند الإدراك الحسّـيّ يكون هناك اتّصالٌ مع الخارج، ولٰكن في الإدراك الخياليّ يكون الاتّصال مع الخارج قد زال. إذن الإدراك الحسّـيّ والإدراك الخياليّ عنوانان لإدراكٍ واحدٍ يأتي في حالتين مختلفتين. وهٰذا الإدراك حين الاتّصال بالخارج يُسمّى إدراكًا حسّيًّا، وبعد انقطاع الاتّصال يُسمّى إدراكًا خياليًّا، ولٰكنّهما في الواقع ليسا إلّا إدراكًا واحدًا. وقوّة الخيال تكوّن صورةً عن العلم الحضوريّ بالإحساس أو التأثّر الحسّـيّ، وتعكسها في الذهن، وتحوّل المعرفة الشهوديّة أو الحضوريّة به إلى المعرفة الحصوليّة، وهٰكذا يحصل هٰذا الإدراك.

3. إدراك اقتران الأشياء وتواليها

رغم أنّ الحواسّ لا تنفذ إلى أعماق الأشياء ولا تستطيع اكتشاف العلاقات القائمة بينها، غير أنّها تقدّم لنا الكثير من المعرفة حول أعراض الأشياء المادّيّة وظواهرها. وبالنتيجة نحن نستطيع بالحواسّ وبالإدراكات الحسّـيّة التعرّف على مجموعةٍ واسعةٍ من الظواهر الطبيعيّة وخواصّها. وللحواسّ ميزةٌ أخرى ـ يمكن عدّها من حيثيّةٍ أخرى محدّدةً للحواسّ ـ هي إمكان إدراك التقارن والتعاقب والتوالي بين الظواهر بها فقط، غير أنّ الحواسّ لا تدرِك طبيعة العلاقة بينها، ولا تدرِك هل يوجد بينها علاقة

العلّيّة أو لا[1]. وهٰذا يعني أنّ الحواسّ محدودةٌ من هٰذا الجانب أيضًا. وبناءً على هٰذا نحن ندرك عن طريق الحواسّ توالي أو اقتران ظاهرتين لا أكثر. ومثال ذٰلك أنّنا نشاهد تقارن الحرارة مع النار، وأمّا أنّ النار علّةٌ للحرارة، والحرارة معلولةٌ للنار فهو ممّا لا يمكن للحسّ أن يناله. فنحن لا نحسُّ بالعلّيّة والمعلوليّة، وإنّما وفقًا لرأي القدماء نحن لا ندرك بالحواسّ سوى وجود الحرارة والنار واقترانهما. قال ابن سينا في هٰذا المعنى: «**وأمّا الحسّ فلا يؤدّي إلّا إلى الموافاة وليس إذا توافي شيئان، وجب أن يكون أحدهما سببًا للآخر**»[2].

وهٰكذا يتّضح أنّ غاية ما يمكن إدراكه بالحواسّ من العالم المحسوس هو اقتران ظاهرتين، ولٰكن لا يمكن عن هٰذا الطريق فهم طبيعة العلاقات بين ظواهر العالم، ومنها علاقة العلّة والمعلول. ويمكن كشف هٰذه العلاقات في حالةٍ واحدةٍ وهي توظيف العقل لمساعدة الحواس[3].

عند إمعان النظر يمكن التقدّم خطوةً إلى الأمام وإضافة ملاحظةٍ أخرى، وهي أنّه بناءً على الرأي المُختار فإنّ إدراك التعاقب والتوالي، والمرافقة والمواكبة بين ظاهرتين، يتمّ بناءً على العقل، وبمساعدة قوّة العقل يمكن

---

(1) وبعبارةٍ أخرى هٰذه الأمور خارجةٌ عن نطاق إدراك الحواسّ. (المحقّق)

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 8.

(3) راجع: المصدر السابق، الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، "تعليقات بر شفاء" [تعليقات على الشفاء]، في: ابن سينا، الإلٰهيّات من الشفاء، ص 6 و25 ـ 28.

التوصّل إلى مثل هٰذه المعارف. والحواسّ الظاهريّة ـ وكذٰلك الحسّ المشترك ـ توفّر الأرضيّة لحصول مثل هٰذه الإدراكات. مثلما نتوصّل عن طريق العقل إلى معرفة علاقة العلّيّة بين ظاهرتين، كذٰلك الحال بالنسبة إلى حالات الترتّب أو التوالي أو التعاقب بين ظاهرتين.

بالإضافة إلى ذٰلك، بناءً على الرأي المختار، نحصل على نتيجةٍ هي أنّ الحواسّ لا تستطيع إدراك وجود جوهر الأشياء ووجود الأعراض، وإثباتها:

إنّ إدراك وجود الأشياء وعوارضها وأوصافها ـ كالحدوث أو القِدَم، وهل هي علّةٌ أو معلولٌ، وهل هي ممكنةٌ أو واجبةٌ، وإثبات وجودها، كلّ ذٰلك يتحقّق عن طريق العقل. وعلى هٰذا الأساس ندرك بالعقل اقتران وجود الحرارة بوجود النار، وليس هٰذا فحسب، وإنّما ندرك بالعقل أيضًا وجود كلّ واحدةٍ من هاتين الظاهرتين (وجود النار وتحقّق الحرارة).

فضلًا عن الخصائص المذكورة وهي خصائص معرفيّةٌ[1] للإدراك الحسّيّ هناك خصائص وجوديّةٌ تُدرس في علم النفس الفلسفيّ أو في أنطولوجيا العلم، منها أنّ الإدراك الحسّيّ أمرٌ مجرّدٌ.

قبل صدر المتألّهين كان يُنظر إلى الإدراك الحسّيّ، بل وحتّى الإدراك

---

(1) حتّى الخاصّيّة الثانية إمّا معرفيّةٌ، أو أنّها بالنتيجة على صلةٍ وثيقةٍ بنظريّة المعرفة؛ لأنّ نتيجة هٰذه الخاصّيّة محدوديّة الإدراك الحسّيّ ومجاله.

الخياليّ[1] على أنّه أمرٌ ماديٌّ؛ ولٰكنّ صدر المتألّهين أثبت أنّ النفس الحيوانيّة وإدراكاتها مجرّدةٌ[2] سواءٌ الحواسّ الظاهريّة منها أم الحواسّ الباطنيّة. ومن هنا فإنّ جميع إدراكات الحواسّ الظاهريّة وكذٰلك إدراكات الحواسّ الباطنيّة كالخيال والحسّ المشترك كلّها مجرّدةٌ من المادّة.

من الخصائص الأخرى الوجودية للإدراك الحسّيّ هي أنّ الإدراك الحسّيّ ـ وتبعًا له الإدراك الخياليّ ـ متغيّرٌ؛ لأنّ الحواسّ قادرةٌ على إدراك الأمور المادّيّة والمحسوسة فقط. وبما أنّ هٰذه الأمور في حالة تغيّرٍ دائمٍ؛ لذٰلك الإدراك الحسّيّ ـ وتبعًا له الإدراك الخياليّ المتعلّق به ـ متغيّرٌ أيضًا. وهٰكذا فالإدراكات الحسّيّة والخياليّة إدراكاتٌ انفعاليّةٌ تحصل بالتأثّر من العالم المحسوس، والتغييرات الخارجيّة المحسوسة تؤثّر في تغييرها. من الواضح أنّ التغييرات في هٰذه الإدراكات لا تستدعي مادّيّتها؛ لأنّ العلم بالتغيير غير التغيير في العلم[3].

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ الجميع من المتقدّمين والمتأخّرين يرون الإدراك الحسّيّ والخياليّ نوعين متمايزين من الإدراك، وليسا إدراكًا واحدًا بحالتين مختلفتين.

(2) راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 42 ـ 44، 181 و205؛ ج 3، ص 475؛ المصدر السابق، "تعليقات بر شفاء" [تعليقاتٌ على الشفاء]، في: ابن سينا، الإلٰهيّات من الشفاء، ص 129 و130؛ الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأوّل، ص 212 و213.

(3) راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 299 و300؛ ج 8، ص 181؛ الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، ص 219 و220.

الإدراك الحسّيّ حضوريٌّ أم حصوليٌّ؟

إحدى المسائل المعرفيّة المهمّة في مجال الإدراك الحسّـيّ هي هل الإدراك المذكور المتحقّق بواسطة الحواسّ الظاهريّة يُعدُّ معرفةً حضوريّةً أم حصوليّةً؟ وفي حالة كونه معرفةً حصوليّةً، هل يفيد التصديق؟ أم يفيد المفهوم والتصوّر؟

نتناول الآن بحث المسألة الأولى، وبعد حلّها نأتي على بحث المسألة الثانية. الحكماء المسلمون الّذين تعرّضوا لموضوع تقسيم العلم إلى حضوريٍّ وحصوليٍّ، يعتقدون على العموم أنّ المعرفة الّتي تأتي عن طريق الحواسّ حصوليّةٌ، في حين لا يوجد من يرى أنّ مثل هٰذه المعرفة حضوريّةٌ وشهوديّةٌ سوى السهرورديّ (549 – 587 هـ) من المتقدّمين، والملّا هادي السبزواريّ (1213 ـ 1289 هـ) من المتأخّرين. يرى شيخ الإشراق كما أنّ علم الله بالواقع المادّيّ والمحسوس حضوريٌّ وإشراقيٌّ، كذٰلك معرفة الإنسان بالمبصرات والمحسوسات الّتي تُشاهَد بالباصرة، حضوريّةٌ أيضًا. صرّح السهرورديّ في وصف حاسّة البصر أنّ المعرفة الّتي ينالها الإنسان عن طريق هٰذه الحاسة حضوريّةٌ وشهوديّةٌ، والواقعيّات الخارجيّة للمبصرات تحضر في النفس على نحو الإضافة الإشراقيّة. وهٰكذا تتكوّن في النفس معرفةٌ بالمبصرات عن طريق الشهود والإضافة الإشراقيّة[1].

---

(1) راجع: السهرورديّ، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: السهرورديّ، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كربن، ج 1، ص 486 و487 «الإبصار

رفض صدر المتألّهين هٰذا الرأي ونقده[1]، ولٰكنّ الملّا هادي السبزواريّ ردّ على انتقاداته دفاعًا عن رأي شيخ الإشراق[2].

رغم أنّ بعض الانتقادات الّتي وجّهها صدر المتألّهين لرأي شيخ الإشراق قابلةٌ للنقاش، ولٰكن في الوقت ذاته لا يمكن قبول رأي السهرورديّ بأنّ الإدراك الحسّيّ المتعلّق بالبصر معرفةٌ حضوريّةٌ. وهٰذه المسألة الّتي تدخل ضمن نطاق أنطولوجيا العلم وعلم النفس يتطلّب شرحها موضعًا آخر، ولٰكن يمكن القول هنا بإيجاز: إنّ التأثر الحسّيّ والانفعال المادّيّ الّذي يحصل في الجهاز العصبيّ والدماغ والأعضاء الحسّيّة وما شابه ذٰلك، ليس إدراكًا حسّيًّا؛ بل مثل هٰذه الأمور تمهّد الأرضيّة في النفس لحصول الإدراك. واتّصال الأعضاء الحسّيّة مع المادّة الخارجيّة وحصول مثل هٰذه الانعكاسات في الأجهزة الحسّيّة للإنسان بما في ذٰلك الأعضاء الحسّيّة، والدماغ والأعصاب،

مجرّد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به إشراقٌ حضوريٌّ للنفس لا غير. فإذن... يجب الالتزام بعلمٍ إشراقيٍّ حضوريٍّ للنفس... وإذا صحّ العلم الإشراقيّ لا بصورةٍ وأثرٍ، بل بمجرّد إضافةٍ خاصّةٍ هو حضور الشيء حضورًا إشراقيًّا كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ. فيدرك ذاته لا بأمرٍ زايدٍ على ذاته ـ كما سبق في النفس ـ ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقيّ الحضوري» (المحقّق)؛ ج 3، ص 125 و126؛ الشيرازيّ، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، ص 454؛ الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 179.

(1) راجع: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 182 و183.

(2) راجع: السبزواريّ، الملّا هادي، تعليقةٌ على الأسفار، في: الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 179 ـ 181، تعليقة 1.

يجعلان النفس مستعدّةً لتكوين صورةٍ إدراكيّةٍ. وبتلك الصورة القائمة بالنفس يحصل الإدراك. وهٰكذا فإنَّ المعرفة والإدراك الحاصل نتيجةً لعمل القوى الحسّيّة معرفةٌ بالواسطة وعن طريق الصورة، وهي بالنتيجة معرفةٌ حصوليّةٌ. غاية ما ينبغي الالتزام به هو أنّ النفس ذات معرفةٍ حضوريّةٍ بالتأثّرات والانفعالات المادّيّة الّتي تحصل في القوى الحسّيّة؛ كما أنّ معرفة الإنسان بالصور الحسّيّة ذاتها الّتي يتعرّف من خلالها على الواقع المادّيّ هي معرفةٌ حضوريّةٌ؛ ولٰكنّ أيًّا من الافتراضين المذكورين ليس إدراكًا حسّيًّا.

يعتبر العلّامة الطباطبائيّ الإدراك الحسّيّ حصوليًّا، ولٰكنّه في الوقت ذاته يعدّ العلم بالصور الذهنيّة وعلمنا بالتأثّر والانفعالات المادّيّة الّتي تحصل في القوى الحسّيّة معرفةً حضوريّةً[1]. شرح الشهيد مطهري رأي العلّامة الطباطبائيّ حول القسم الأخير من المعرفة الحضوريّة، وهو العلم بالتأثّر والانفعالات المادّيّة، على النحو التالي:

«هٰذا القسم [من أقسام العلم الحضوريّ] عبارةٌ عن سلسلة من الخواصّ المادّيّة للواقعيّات المادّيّة الخارجيّة الّتي تتّصل بالنفس عن طريق الحواسّ والاتّصال مع القوى الحسّيّة؛ من قبيل التأثير المادّيّ الّذي يحصل في شبكيّة العين عند الرؤية وتتأثّر به أعصاب العين في ظروفٍ معيّنةٍ بما لها من خواصّ تتميّز بها، وتعطيه شكلًا وصورةً معيّنةً. ومن هنا يتّضح أنّ المحسوس الابتدائيّ وأوّل ما يحسّ به هو الانعكاسات المادّيّة الّتي تجد طريقها إلى

---

(1) راجع: الطباطبائيّ، محمدحسين، "اصول فلسفه" [أصول الفلسفة]، في: مطهري، مرتضى، "اصول فلسفه وروش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ]، ج 2، ص 40.

الأعصاب عن طريق العين والأذن والأنف وغيرها، وتُحدث مجموعةً من الانفعالات وتصبح كجزءٍ من بدننا، ونحن لا نحسّ في ذاتنا أبدًا بأيّ شيءٍ من العالم الخارجيّ من غير واسطةٍ»[1].

في ضوء ما تقدّم نصل إلى نتيجةٍ وهي أنّه في مجال الحواسّ والإدراكات الحسّـيّة، ينبغي التمييز بين مجموعةٍ من الأمور أو الجهات:

1. التأثّر الّذي يحصل في عضوٍ حسّـيٍّ مثل الشبكيّة في حاسّة البصـر، والأعصاب الجلديّة في حاسّة اللمس، والمركز المتعلّق بها في الدماغ.

2. التأثّر والإحساس الّذي يقع في النفس.

3. الانعكاس الذهنيّ للإحساس والتأثّر الحسّـيّ الّذي يحصل في النفس، مثل قضيّة: "أشعر بالحلاوة" بعد تذوّق العسل.

4. تفسير الأحاسيس والتأثّرات الحسّـيّة الّتي تحصل في النفس مثل: "هٰذا العسل حلوٌ"، أو: "سطح هٰذه المنضدة خشنٌ"[2].

5. نفس الصور الحسّـيّة الّتي ينشأ عن طريقها الإدراك الحسّـيّ.

---

(1) مطهري، مرتضـى، "اصول فلسفه وروش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ]، ج 2، ص 40.

(2) يبدو في بادئ الأمر أن انعكاس "العلوم الحضوريّة إلى الإحساس والتأثر الحسّـيّ" هو في الواقع نوعٌ من تفسير المعرفة الحضوريّة. ومن هنا يعود الأمر الثالث إلى الرابع، ولٰكن عند المزيد من التأمّل يبدو أنّ التفكيك والفصل بينهما أدقّ وأرجح، بل وهو ما تقتضيه الضرورة.

هنا تكون أمامنا خمسة أمورٍ أو مراحل، ولكلٍّ منها حكمه الخاصّ:

أوّلها: الإحساس أو التأثّر الحسّـيّ الّذي يحصل في العضو الحسّـيّ أو سلسلة الأعصاب، وهو وإن لم يكن في حدّ ذاته ظاهرةً أو حالةً علميّةً، لٰكنّه معلومٌ بالعلم الحضوريّ؛ لأنّه حاضرٌ في النفس، فهي على اتّصالٍ واتّحادٍ به[1].

الأمر الثاني: أنّ الإحساس والتأثّر الّذي يحصل في النفس، حالةٌ نفسيّةٌ ـ على العكس من حالة العلم ـ وإن لم يكن بحدّ ذاته معرفةً، لٰكنّ العلم به علمٌ حضوريٌّ.

الأمر الثالث هو انعكاس العلم الحضوريّ بالأحاسيس في الذهن، وهي معرفةٌ حصوليّةٌ.

الأمر الرابع وهو تفسير العلم الحضوريّ بالأحاسيس، ينقسم بحد ذاته إلى نوعين: إمّا أن يقترن مع المادّة ويتزامن مع الاتّصال بالجسم الخارجيّ، ويمكن أن نطلق على هٰذه المجموعة من الإدراكات اسم "الإدراك الحسّـيّ"؛ وإمّا أن يأتي ذٰلك من بعد الاتّصال بالجسم الخارجيّ، وهو ما يمكن أن نُسمّيه بـ "الإدراك الخياليّ". وفي رأيي يمكن تسمية كلتا المجموعتين بالإدراك الخياليّ، بل هٰذه التسمية أولى وأجدر؛ وذٰلك لأنّ قوّة الخيال تبدّل تلك المعرفة من حضوريّةٍ إلى حصوليّةٍ. فبعد أن تعكسها قوّةُ الخيال في الذهن، يقوم العقل وبمساعدة القوّة المتصرّفة أو المتخيّلة لوحدها بالتصـرّف فيها وتحويلها إلى

---

(1) نتناول هٰذا البحث بالتفصيل في الفصل الثالث.

قضيّةٍ ترتسم في الذهن وهي قضيّة "هٰذا العسل حلوٌ". وعلى كلّ حال فالمعرفة الحاصلة في الأمر الرابع حصوليّةٌ.

الأمر الخامس ـ أي الصور الذهنيّة الّتي ندرك بها تفسير الأحاسيس (العلم بالصور الذهنيّة ذاتها) ـ فهي معرفةٌ حضوريّةٌ؛ وإن كانت المعرفة الحاصلة عن طريق مثل هٰذه الصور حصوليّةً.

وعلى هٰذا الأساس، عند الإجابة عن هٰذا التساؤل وهو: هل الإدراك الحسّـيّ معرفةٌ حضوريّةٌ أم حصوليّةٌ؟ لا بدّ من بيان مقصودنا من الإدراك الحسّـيّ. وفي هٰذا المجال ينبغي الفصل بين هٰذه الأمور الخمسة من أجل تعيين حضوريّة كلّ واحدٍ منها أو حصوليّتها. وأحيانًا من باب الغفلة أو التسامح تُطلق على البعض منها مثل الإحساس، تسمية الإدراك الحسّـيّ، في حين أنّ الأمر ليس كذٰلك حقًّا. فالإدراك الحسّـيّ وفقًا للتعريف المختار عبارة عن تفسير العلم الحضوريّ بالإحساس عند الاتّصال مع الخارج وتزامنًا مع حصول الاتّصال الخارجيّ. وكما تقدّم فإنّ ما أُشير إليه في القسم الأوّل[1] من الأمر الرابع هو معرفةٌ حصوليّةٌ. إذن الإدراك الحسّـيّ معرفةٌ حصوليّةٌ.

---

(1) وقد قسّم المؤلف الأمرَ الرابع إلى نوعين بقوله: «والأمر الرابع وهو تفسير العلم الحضوري بالأحاسيس، ينقسم بحد ذاته إلى نوعين: إما أن يقترن مع المادة ويتزامن مع الاتصال الجسم الخارجي، ويمكن أن نطلق على هٰذه المجموعة من الإدراكات اسم "الإدراك الحسّيّ"؛ وإما أن يأتي ذٰلك من بعد الاتصال بالجسم الخارجي، وهو ما يمكن أن نُسمّيه بـ "الإدراك الخيالي"». (محقّق الكتاب)

معطيات الحواسّ.. هل هي مفاهيم أو قضايا؟

بعد أن بحثنا مسألة الإدراك الحسّـيّ وهل هو حضوريٌّ أو حصوليٌّ، وتوصّلنا بناءً على التعريف المختار إلى أنّه معرفةٌ حصوليّةٌ، يتبادر إلى الأذهان سؤالٌ هنا وهو أنّ مثل هٰذا الإدراك ـ على فرض كونه حصوليًّا ـ هل يفيد التصوّر أو التصديق؟[1].

للإجابة عن هٰذا السؤال من الأفضل تقصّي هٰذه المسألة بتوسّعٍ أكثر، وتسليط الضوء مرّةً أخرى على الأمور الّتي فصلناها عن بعضها حول الإدراك الحسّـيّ والحواسّ الظاهريّة، والنظر بدقّةٍ وفصل حكمٍ كلّ واحدٍ منها عن الآخر. وقبل كلّ شيءٍ من الواضح أنّه:

أوّلًا: الحواسّ الظاهريّة تفيد المفاهيم والتصوّرات الجزئيّة، وعن طريقها نستطيع التوصّل مباشرةً إلى المفاهيم والتصوّرات الجزئيّة.

ثانيًا: الحواسّ الظاهريّة تمهّد الأرضيّة لانتزاع مفاهيم كلّيّةٍ ماهويّةٍ محسوسةٍ.

ثالثًا: إيجاد المفاهيم الكلّيّة، والقضايا، والتصديق والحكم، من شؤون العقل ووظائفه.

من المفكّرين الّذين طرحوا آراءهم في هٰذا المجال بوضوحٍ المحقّق

---

(1) تجدر الإشارة إلى أننا نستعمل أحيانًا كلمتي المفهوم والقضيّة بدلًا من أو بمعيّة كلمتي التصوّر والتصديق، ومرادنا من القضيّة، القضيّة المنطقيّة أو التصديق.

الطوسيّ (597 ـ 672هـ)[1] حيث قال: «**قد ظهر ممّا مرّ أنّ الحسّ لا حكم له، لا في الجزئيّات ولا في الكلّيّات، إلّا أن يكون المراد من حكم الحسّ حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان كذٰلك كان الصّواب والغلط إنّما يعرضان للعقل في أحكامه**»[2].

وقد بيّن قطب الدين الشيرازيّ الّذي كان من تلاميذه البارزين أنّ الحسّ غير حاكمٍ ولا حكم له، بل الحكم للعقل وحده، وعن طريق الحواسّ الظاهريّة ندرك مفاهيم وتصوّراتٍ جزئيّةً فقط[3]. وقد صرّح العلّامة الطباطبائيّ أيضًا أنّ الحواسّ لا تحكم، والحكم والتصديق وظيفةٌ خاصّةٌ بالعقل فقط[4]. وسنعاود الكرّة على هٰذا الموضوع في الفصل السادس[5] ونتناوله بالمزيد من الشرح.

---

(1) راجع: الطوسيّ، نصير الدين، نقد المحصّل، ص 12 و14 و22 و26.

(2) المصدر السابق، ص 14.

(3) راجع: الشيرازيّ، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 120: «فإنّها [يعني النفس] إنّما تستفيد بالحسّ أنّ هٰذه النار حارّةٌ لا كلّ نارٍ، فانّ الحسّ من حيث هو حسٌّ لا يعطي حكمًا كلّيًّا؛ لأنّه إنما يُشاهد الجزئيّ دون الكلّيّ؛ إذ لا اطّلاع عليه؛ وليس له [يعني للحسّ] حكمٌ، بل الحكم للعقل بما أدرك الحسُّ وأدّى إليه»؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث عشر، ص232: «الّذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة من غير تصديقٍ بثبوتها أو ثبوت آثارها، وإنّما التصديق للعقل».

(4) راجع: الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 232.

(5) وهو يتناول موضوع العقل؛ ماهيّته، أقسامه، وخصائصه. (محقّق الكتاب)

وعلى كلّ حالٍ فإنّ الادّعاءات المذكورة لا تحتاج إلى إثباتٍ واستدلالٍ، بل يمكن التأكّد منها بقليلٍ من التأمّل. وهٰكذا نقول إنّ دليلنا في كلّ ذٰلك هو التأمّل والعلم الحضوريّ. وهٰذا الدليل وإن كان شخصيًّا لا يمكن نقله إلى الآخرين، لٰكنّه ذو طابعٍ عموميٍّ وشاملٍ، ويمكن لكلّ شخصٍ الحكم وفقًا له. وعلى هٰذا الأساس بما أنّه يمكن حلّ هٰذه المسألة عن طريق العلم الحضوريّ، فلا ضرورة عندئذٍ للاستدلال والإثبات. وبالمشاهدة الحضوريّة لقوانا الإدراكيّة نستطيع تصحيح هٰذا الأمر، وهو أنّ ما نتلقّاه من الحواسّ تصوّرٌ صرفٌ، والتصديق أو القضيّة أو الحكم يأتي عن طريق قوّةٍ أخرى وهو ما نسمّيه العقل: «**وليس له [يعني للحسّ] حكمٌ، بل الحكم للعقل بما أدرك الحسُّ وأدّى إليه**»[1]. فالأمور الحسّـيّة يمكن الحكم عليها أو تصديقها عن طريق العقل.

وعند إلقاء نظرةٍ شاملةٍ إلى مختلف جوانب الحواسّ وإدراكاتها، يمكن القول:

من جهةٍ: لمّا كانت معرفتنا بالأحاسيس والتأثيرات الداخليّة الحاصلة في نفوسنا عند مواجهة الأشياء الخارجيّة معرفةً حضوريّةً، كما أنّ ذهن الإنسان يصوّر المعطيات [الواردة إليه] دائمًا عن طريق قوّة الخيال، ما يعني أنّه يبدّل العلم الحضوريّ إلى علم حصوليّ، فإنّ المعرفة الحصوليّة الّتي تحصل في النفس عن هٰذا الطريق ليست مجرّد مفاهيم، وإنّما هي من نوع التصديقات. مثال ذٰلك أنّنا عند تذوّق العسل نحسّ بحلاوته. المعرفة بهٰذا الإحساس ـ

(1) الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 120.

وهو الإحساس بالحلاوة ـ معرفةٌ حضوريّةٌ. في الوقت ذاته تُصوِّر قوّةُ الخيال ذاك الإحساس، وما ينعكس من تلك المعرفة الحضوريّة في الخيال هو من نوعِ التصديق والقضيّة المنطقيّة، وليس مجرّد مفهوم الحلاوة بمعزل عن الحكم. في المثال المذكور نعبّر عن تلك الحالة والشعور بالقول: أشعر بحلاوةٍ في فمي، أو أجد طعم الحلاوة. وهٰكذا تكون الحواسّ الظاهريّة من هٰذا الجانب ـ مضافًا إلى المفاهيم والتصوّرات ـ مفيدةً للتصديق والقضيّة المنطقيّة، وبنظرةٍ دقيقةٍ تكون بمثابة التمهيد لها.

من جانبٍ آخر بعد انعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس في الذهن يقوم العقل بمساعدة المتصـرّفة ـ أو المتخيّلة لوحدها ـ بالتصرّف في تلك المعطيات، ويتولّى عمليّة تفسيرها. فمثلًا العقل يحكم أنّ هٰذا العسل (الّذي جعلني أشعر بالحلاوة بفعل اتّصاله بلساني) حلوٌ. ومن هٰذا الجانب أيضًا ما تقدّمه لنا الحواسّ ـ بمساعدة قوًى أخرى مثل العقل ـ تصديقٌ ومعرفةٌ تصديقيّةٌ.

من الواضح وجود فارقٍ كبيرٍ وجوهريٍّ في الذهن بين الإدراك الحسّـيّ، والعلم بالإحساس، وانعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس في الذهن. وكما تقدّم فإنّ الإحساس حالةٌ نفسيّةٌ ولا يُعدّ معرفةً في نفسه، بل هو متعلّق المعرفة. والعلم بالحالات النفسيّة ـ ومنها الإحساس ـ علمٌ حضوريٌّ. إنّ انعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس معرفةٌ حصوليّةٌ تصديقيّةٌ وتصديقٌ. ووفق ذٰلك فإنّ الحواسّ من هٰذه الناحية تفيد التصديق. وأمّا الإدراك الحسّـيّ وفقًا للتعريف المختار فهو عبارةٌ عن تفسير العلم الحضوريّ

بالإحساس عند الاتّصال بالعالم الخارجيّ ومتزامنًا مع الاتّصال الخارجيّ. وكما تقدّم فإنّ هٰذا المعنى ـ وهو المعنى الأوّل من الأمر الرابع ـ معرفةٌ حصوليّةٌ ونوعٌ من التصديق. إذن الإدراك الحسّـيّ وخلافًا للإحساس، يُعدّ بحدّ ذاته علمًا ومعرفةً، وهو طبعًا معرفةٌ حصوليّةٌ وتفسيرٌ للإحساس. وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أنّ الحواسّ بالنسبة إلى الإدراك الحسّـيّ وفي إطاره تفيد التصوّر أو المفهوم فقط، وعن طريقها نتوصّل مباشرةً إلى مفهومٍ وتصوّرٍ جزئيٍّ فحسب. وأمّا التصديق أو الحكم فيحصل في الإدراك الحسّـيّ عن طريق العقل، بل يمكن أيضًا التوصّل إلى المفاهيم الحسّـيّة الكلّيّة عن طريق العقل، والحواسّ إنّما توفّر أرضيّة حصولها فحسب. وهٰذا يعني أنّها ذات دورٍ غير مباشرٍ [في حصول المفاهيم الحسّـيّة الكلّيّة]. إذن بمساعدة العقل يمكن أن يكون في الإدراك الحسّـيّ حكمٌ أو تصديقٌ، بل وحتّى مفهومٌ كلّيٌّ.

وخلاصة الكلام هي أنّ هناك فارقًا جوهريًّا بين الإحساس والإدراك الحسّـيّ. استنادًا إلى التعريف المختار، الإحساس ليس إدراكًا حسّيًّا. ومن هنا فعلى الرغم من أنّ العلم بالإحساس حضوريٌّ، لٰكنّ الإدراك الحسّـيّ غير حضوريٍّ، بل حصوليٌّ. وينبغي تفكيك هاتين الحيثيتين عن بعضهما، وكذٰلك الفصل بينهما وبين العلم الحضوريّ بالإحساس في الذهن. ويمكن الحكم في هٰذا المجال أيضًا من خلال التأمّل في الذات والعلم الحضوريّ. في ضوء ما يفيده تعريف الإدراك الحسّـيّ، يمكن التوصّل إلى نتيجةٍ وهي أنّ الإدراك الحسّـيّ تفسيرٌ ذهنيٌّ للتجربة الحسّـيّة ـ يعني الإحساس ـ

والمعرفة الّتي تحصل عن هٰذا الطريق معرفةٌ حصوليّةٌ تصديقيّةٌ يتوصّل إليها العقل بمساعدة الحسّ الظاهريّ. إنّ العلم بالإحساس حضوريٌّ، لٰكنّ تفسيره ـ كتفسير المكاشفة ـ حصوليٌّ ونوعٌ من التصديق. وبالنتيجة فإنّ انعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس في الذهن، يعدُّ معرفةً حصوليّةً تصديقيّةً ونوعًا من التصديق.

وعليه فإنّ معطيات الحواسّ الظاهريّة من حيث كونها انعكاسًا للعلوم الحضوريّة وكذٰلك الإدراكات الحسّـيّة من حيث كونها تفسيرًا لها، مضافًا إلى التصوّر والمفهوم، مفيدةٌ للتصديق أيضًا. وتحصل النفس عن طريق الحواسّ الظاهريّة على مثل هٰذه التصديقات. وكما ذكرنا سابقًا في عمليّة انعكاس أو تبديل العلم الحضوريّ إلى العلم الحصوليّ وكذٰلك في تفسيره، فإنّ القوى الأخرى تلعب دورًا في ذٰلك وتساعد الحواسّ. ويكون للنفس حكمٌ وتصديقٌ خاصٌّ في الإدراك الحسّـيّ ـ بناءً على الاصطلاح المختار ـ الّذي هو تفسير للإحساس، وهو: كلّ ما ندركه ونحسّ به بهٰذا الحسّ الظاهريّ، له وجودٌ في العالم الخارجيّ. ومن الواضح أنّ هٰذا الحكم قائمٌ على العقل بشكلٍ أساسيٍّ، والعقل يؤيّد تحقّقه في الخارج عن طريق الاستدلال، سواءٌ عن طريق العلّيّة أم عن طريق استدلالٍ آخر.

وعلى هٰذا المنوال يمكن إقامة علاقةٍ مع العالم الّذي يقع خارج الذهن، عن طريق المعطيات والصور الحسّـيّة الّتي تحصل في النفس عن طريق الحواسّ الظاهريّة. إنّ المعرفة الّتي تحصل عن طريق الحواسّ الظاهريّة

على أثر الاتّصال مع العالم المحسوس هي تصوّرات يصنع منها العقل قضيّةً ويقوم بعمليّة وصف العالم المادّيّ خارج الذهن. في الواقع إنّ الحكم والتصديق في مثل هٰذه الحالات يكون للعقل، والتصوّرات والمفاهيم[1] تأتي عن طريق الحواسّ. فمن هٰذه الناحية تكون الحواسّ الظاهريّة مفيدة للتصوّر، ولها دورٌ تمهيديٌّ في إيجاد التصديق أو الإدراك الحسّـيّ. يبدو أنّ من خصّصوا الحكم والتصديق بالعقل قد نظروا إلى البحث من هٰذا الجانب. ويبدو أنّ عبارة العلّامة الطباطبائيّ ـ الّتي سبق ذكرها في هامشٍ سابقٍ[2] ـ صريحةٌ في هٰذا المعنى.

دور الحواسّ الظاهريّة في المفاهيم والقضايا

في ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ للحواسّ الظاهريّة دورًا مباشرًا في نشوء المفاهيم أو التصورات الحسّـيّة الجزئيّة وهي بذاتها وبدون مساعدة القوى

---

(1) كما سنبيّن لاحقًا ان التصوّرات والمفاهيم الجزئيّة تحصل عن طريق الحواسّ الظاهرية مباشرة، غير أن الحواسّ الظاهرية ليس لها دور مباشر في الحصول على تصوّرات ومفاهيم كلّيّة وحتى في التصوّرات والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة. التصوّرات والمفاهيم الكلّيّة الماهوية يحصل عليها العقل بمساعدة الحواسّ الظاهرية وبشكل غير مباشر طبعًا.

(2) الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث عشر، ص 232: «الّذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها وإنما التصديق للعقل» (المحقّق).

الإدراكيّة الأخرى تفيد هٰذه التصوّرات أو المفاهيم بشكل مباشر، ولٰكن لها دخل غير مباشر في نشوء المفاهيم الكلّيّة الماهوية المحسوسة ـ مثل مفاهيم البياض، والسواد، والقطّة، والحموضة ـ وذٰلك لأنّها تمهّد الأرضيّة لإيجاد مفهومٍ كلّيٍّ ماهويٍّ محسوسٍ وإدراكه من قبل العقل. وهٰذا يعني أنّ الدور الأساسيّ والمباشر في هٰذه الطائفة من المفاهيم للعقل.

الحواسّ الظاهريّة، مضافًا لما لها من تأثير غير مباشر في نشوء المفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة، لها أيضًا دور في نشوء التصورات الجزئيّة الخياليّة، فهي توفّر أرضيّة نشوئها. إنّ الخيال قوّة تصوّر المعطيات الحسّـيّة وكذٰلك المعطيات الشهوديّة. ونشوء الصور الإدراكيّة الحسّـيّة في الحواسّ أو في النفس يكوّن الأرضيّة لنشوء الإدراكات الخياليّة. وكلّما ازدادت الصور الحسّـيّة يزداد تبعًا لها عدد الإدراكات الخياليّة. وهٰكذا فالحواسّ الظاهريّة لها دخل غير مباشرٍ في نشوء الإدراكات الجزئيّة الخياليّة والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة.

وعند القاء نظرة أعمق يمكن أن نضيف إلى ذٰلك أنّ المعطيات الحسّـيّة شهوديّةٌ أيضًا، وهي من سنخ العلوم الحضوريّة الّتي تعكسها قوّة الخيال في الذهن على شكل تصديق وقضيّة. وهنا تقوم قوة الخيال بصناعة المفهوم من أجل انعكاس الإحساسات في إطار تصديق وقضيّة منطقيّة، وتُخبر عن الإحساسات بالمفاهيم والتصوّرات الّتي تصوغها، وتتوصّل النفس عن طريق قوّة الخيال إلى المفاهيم الّتي تستقيها من الإحساسات. وبعد انعكاس العلم الحضوريّ وتبديله إلى علم حصوليّ تتواصل عمليّة النشاط الإدراكيّ، وتجري

عمليّة تفسيره في مرحلةٍ أو مرتبةٍ أخرى من العقل. وتفسير العلم الحضوريّ بالإحساس ينقسم إلى نوعين: الأوّل المصاحب للمادّة والمتزامن مع الاتّصال بالعالم الخارجيّ، وفي هٰذه الحالة يمكن تسمية هٰذه المجموعة من الإدراكات بالإدراكات الحسّيّة. والثاني يأتي من بعد الاتّصال بالعالم الخارجيّ، وهٰذا ما يمكن تسميته بالإدراك الخيالي. وكما تقدّم يمكن تسمية كلا النوعين بالإدراك الخيالي؛ بل إنّ إطلاق هٰذه التسمية عليهما أولى؛ لأنّ قوّة الخيال تبدّل الأحاسيس والتأثّرات من الحضوريّ إلى الحصوليّ. وبعد أن تقوم قوّة الخيال بصياغة المفاهيم وعكسها في الذهن على شكل قضيّةٍ وتصديقٍ، يقوم العقل وبمساعدة القوّة المتصرّفة أو المتخيّلة بإيجاد تغييراتٍ فيها ليحوّلها إلى قضيّةٍ تنطبع في الذهن على غرار "هٰذا العسل حلوٌ".

وعلى أيّ حالٍ وبالرغم ممّا للحواسّ الظاهريّة من دخل غير مباشر في نشوء الإدراكات الجزئيّة الخياليّة والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة، إلا أنّها ليس لها دور مباشر ولا غير مباشر في نشوء مفاهيم أخرى ومنها المفاهيم الكلّيّة الماهويّة الشهوديّة مثل الخوف والمحبّة، بل ولا حتّى في مفاهيمها الجزئيّة مثل: خوفي بالأمس، ولا في المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة[1].

وأمّا في مجال القضايا والتصديقات، فمن الواضح أنّ الحواسّ الظاهريّة

---

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "طبقه‌بندى مفاهيم از منظر معرفت‌شناسان مسلمان" [تصنيف المفاهيم في رأي علماء نظريّة المعرفة المسلمين]، مجلّة "معرفت" الشهريّة، العدد 99، شباط 2005م، ص28؛ المؤلف نفسه، "معرفت بشـرى؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث.

لا دور مباشر لها في نشوء أي منها. طبعًا بعض القضايا يكون للحواس الظاهريّة دور غير مباشر فيها، ومنها مثلًا دورها في نشوء القضايا الحسّـيّة (المحسوسات) مثل قضيّة: "هٰذا الماء باردٌ"، و"هٰذا العسل حلوٌ"، حيث تكون الحواسّ هنا مساعدةً للعقل، ويمكن للعقل بمساعدتها إدراك مثل هٰذه القضايا ويؤيد صحّتها. وهٰكذا الحال في الأمور المتواترة والتجريبيّة وبالإضافة إلى دور الحواسّ في إدراك موضوع تلك القضايا أو محمولها أو كليهما، كذٰلك للحواسّ دورٌ مساعدٌ في الحكم. والعقل بمساعدة الحواسّ ومعطياتها يحكم سلبًا أو إيجابًا ويصدّق بمفاد القضيّة. كذٰلك الحال في القياس والاستدلال المطوي في كلا النوعين من القضايا؛ إذ يستند إلى العقل ووظائفه.

وعلى هٰذا المنوال، في جميع القضايا البَعْدِيَّةِ للحواسّ دور غير مباشر من حيث الحكم والتصديق. وأمّا في القضايا القَبْلِيَّةِ[1] لا دور للحواسّ في الحكم

---

(1) يمكن عرض تعريف معرفي وغير معرفي للقضايا القَبْلِيَّةِ والقضايا البَعْدِيَّةِ، كما يمكن تعريفهما سلبًا وإيجابًا مثل تعريف القضايا القبلية بالقضايا التي ليست مبتنيةً على التجربة، أو تعريفها إيجابًا بالقضايا التي لا يمكن الحصول عليها إلّا عن طريق العقل المحض. كما يمكن تركيب الجهة السلبية والإيجابية وعرض تعريف تركيبي كالتعريف الذي عرضه لورنس بونجور [See: Laurance Bonjour, In Defense of Pure Reason p.7-11]. وأمّا في معرض التعريف المختار عند مؤلّف هٰذا الكتاب نقول: إنّ القضيّة القبليّة عبارة عن القضيّة الّتي يحصل الحكم أو فهم صِدْقِ حمل المحمول على الموضوع في تلك القضية عن طريق العقل فقط، دون حاجة إلى المصادر الأخرى

والتصديق لا بشكل مباشر ولا غير مباشر؛ ولٰكن قد يكون لها دور غير مباشر في إيجاد الموضوع أو المحمول.

كيفيّة حكاية المفاهيم الحسّيّة

توصّلنا من خلال المباحث السابقة إلى النتائج التالية: أوّلًا: معرفتنا بالإحساسات وتأثّراتنا الداخليّة، حضوريّةٌ. ثانيًا: بانعكاس تلك الإحساسات في الذهن تتكون لدينا معرفة حصوليّة من نوع التصديق. ثالثًا: الإدراك الحسّيّ بناءً على التعريف المختار تفسير للإحساس وتعبير عنه، وهٰذا أيضًا معرفة حصوليّة لا حضوريّة. رابعًا: الحكم والتصديق في الإدراك

كالحواسّ الظاهرية أو الحواسّ الباطنية أو الشهود أو العلم الحضوري. نذكر من ذٰلك على سبيل المثال القضايا الرياضية والمنطقية والحمل الأولي. وينبغي الالتفات إلى قيد "الحكم" أو "فهم صدق حمل المحمول على الموضوع" فهو بمعنى أنّه لا مانع من حصول مفاهيم القضايا القبلية عن طريق الحواسّ الظاهرية أو العلم الحضوري، فهٰذه القضايا أيضًا تدخل في القضايا البعديّة ومثال ذٰلك أن الجسم لا يمكنه أن يكون أبيض وأسود في زمان واحد، أو هٰذا العسل ليس حلوًا ولا غير حلو. فبناءً على هٰذا التعريف، القضية القبلية هي قضية عقلية في مقابل القضية التجريبية. ويأتي التوضيح الأكثر في الفصل السابع من هٰذا الكتاب إن شاء الله. ويمكن تعريف القضية البعدية وهي قضية يتحقق فهم صدقها بمساعدة إحدى الحواسّ الظاهريّة، كالقضايا التجريبية. ولا يخفى أن العقل هو الّذي يكوّن القضايا ومن جملتها القضايا البعديّة ولٰكنّ هٰذه الوظيفة تتمّ بمساعدة الحواسّ الظاهرية في القضايا البعدية. لمزيدٍ من المطالعة راجع: حسينزاده، محمد، "مؤلفه‌ها و ساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]، ص 138_146. (محقّق الكتاب)

الحسّــيّ من شأن العقل. والعقل في مثل هٰذه الحالات يحتاج إلى مساعدة الحواسّ الظاهريّة من أجل الحكم والتصديق. خامسًا: نتوصل عن طريق الحواسّ الظاهريّة في الإدراك الحسّــيّ وكذٰلك في انعكاس الإحساس في الذهن إلى التصوّرات والمفاهيم. سادسًا: للحواس الظاهريّة تأثير مباشر في إيجاد المفاهيم الحسّــيّة الجزئيّة، ودور غير مباشر في إيجاد بعض المفاهيم غير الحسّــيّة مثل المفاهيم الخياليّة والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة، ولها أيضًا دور غير مباشر في إيجاد التصديقات والقضايا البعديّة.

وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤالٌ وهو كيف تحكي المفاهيم الحسّــيّة عن الواقع الخارجي وعن الأعيان المادّيّة؟ هل لها من حيث الماهيّة عينية مع الخارج ومع الأعيان المادّيّة؟ أم هي شبح لها؟ وهٰذا السؤال لا يختص بالمفاهيم الجزئيّة الحسّــيّة، بل يشمل جميع المفاهيم الحسّــيّة، والخياليّة، والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة، وجميع المفاهيم الفلسفيّة الّتي تتناول وصف الأعيان الخارجيّة. هٰذا البحث الّذي عُرف بمسألة الوجود الذهني من البحوث الّتي ابتكرتها الفلسفة الإسلاميّة. وهٰذه المسألة وإن كانت موجودة ضمنيًّا بين ثنايا مؤلّفات ابن سينا[1] غير أنّ أوّل من طرحها على شكل مسألةٍ مستقلّةٍ هو الفخر الرازيّ[2] ومن بعده المحقّق الطوسيّ[1]. وعلى كل حال يمكن تناول هٰذه

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص 34.

(2) راجع: الرازيّ، فخر الدين محمّدٌ، المباحث المشرقيّة، ج 1، ص 41 ـ 43.

المسألة من الزاويتين الوجوديّة والمعرفيّة. واستمرارًا للبحث نأتي على مناقشة الجانب المعرفي، وعلى وجه التحديد ما يتعلّق بالصور الحسّـيّة. وأمّا بالنسبة إلى الجانب الوجودي فهو يتطلب مجالًا أوسع من جهة، كما أنّه ليس على صلة وثيقة بموضوع بحثنا الحالي الّذي أكثر ما يهتم بنظريّة المعرفة من جهة أخرى. ومن الواضح طبعًا صعوبة الفصل بين جانبي نظريّة المعرفة، ومعرفة الوجود في هٰذه المسألة.

قبل الخوض في هٰذا البحث نشير إلى أنّ هٰذا البحث في نهاية الأمر يختص بالإدراك التصوّري أي المفاهيم والتصوّرات، ولا يشمل الإدراكات التصديقيّة أي التصديقات والقضايا. رغم أنّ كيفيّة بدء البحث في الكتب الفلسفيّة توحي بأنّ هٰذه المسألة تختص بالماهيّات والمفاهيم الكلّيّة الماهويّة، وبالنهاية تشمل المفاهيم الجزئيّة أيضًا، ولٰكنّ الأدلّة المطروحة، والأسئلة والأجوبة والنقود والتحليلات تتصف بطابع العمومية وتشمل جميع المفاهيم والتصورات. وهٰكذا فإن مبحث الوجود الذهني يشمل جميع أنواع المفاهيم، وإن كان يختص صرفًا بالتصوّرات والمفاهيم ولا يشمل القضايا.

في ضوء ما تقدم يمكن التمييز بين مبحث الوجود الذهني ومسألة معيار

---

(1) راجع: الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة «في انقسام الوجود إلى الذهنيّ والخارجيّ»، في: اللاهيجي، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص 40؛ الحلّيّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص 10.

الصدق. وتوضيح ذٰلك هو أنّ مسألة معيار الصدق أو مناط الصدق يختصّ بالقضايا ويُبحث فيه معيار صدق القضايا. وبهٰذا المعيار يُعرف صدق القضايا من كذبها. لٰكنّ مسألة الوجود الذهني تختص بالمفاهيم والتصورات وتهتم بهٰذا الموضوع وهو هل حينما ندرك الأشياء الخارجيّة تنعكس صورها في أذهاننا وأنفسنا أم لا؟ إن كان الجواب بالإيجاب فما العلاقة بين الصورة الذهنيّة والمُدرَك (الشيء الّذي يُدرَك)؟ وهل هُما من حيث الذات والماهيّة عين بعضهما أم لا؟ وخلاصة الكلام أنّه في مسألة الوجود الذهني البحث هو هل بالإدراك التصوّري يحصل في أنفسنا شيء باسم الصورة أو المفهوم أم لا؟ وعلى فرض حصوله فما هي هٰذه الصورة الّتي تؤدي إلى تكوين المعرفة لدينا؟ وهل هي ماهيّة الشيء المُدرَك وذاته، أم شبح وصورة منه[1]؟

هٰذا البحث يمكن طرحه على نحوٍ معرفيٍّ وهو أنّ معرفتنا بالعالم المحسوس والواقع المادّيّ يحصل بصورٍ ومفاهيم ذهنيّةٍ. السؤال المعرفيّ في بحث الوجود الذهنيّ هو هل تلك الصور الذهنيّة تعدُّ أشباحًا وانعكاساتٍ للواقعيات المادّيّة؟ أو هي من حيث الذات والماهيّة عين الواقعيات المادّيّة؟ بل يمكن المضيّ إلى ما هو أبعد من ذٰلك والتساؤل: هل هناك شيءٌ أساسًا باسم "الوجود الذهنيّ" أو "الصورة والمفهوم" أم لا؟

طُرحت أربع إجابات عن هٰذا السؤال وهي:

---

(1) راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 9، ص 210.

1. القول بالإضافة

وفقًا لهٰذا الرأي، لا ترتسم عند تصوّر الأشياء صورةٌ منها في الذهن، وبالنتيجة الصور الذهنيّة غير موجودة في النفس. وحقيقة العلم إضافة. وبعبارة أخرى العلم أمر خارجي يحصل من إضافة النفس وارتباطها بذٰلك الشــيء الخارجي. وهٰكذا فإنّ التصوّر هو الاتّصال بالمعلوم الخارجيّ أو الارتباط به، ولا شيءَ سوى ذٰلك. هٰذه الأطروحة الّتي نُسبت إلى الفخر الرازي كما جاء في بعض أعماله[1]، وإلى جماعةٍ أخرى من المتكلّمين الأشاعرة تنتهي إلى أبي الحسن الأشعريّ (٢٦٠ ـ ٣٢٤ ه)[2]. هٰذا الرأي ينفي الوجود الذهنيّ للمفاهيم والصور.

2. الشبحيّة المعتدلة

يقول هٰذا الرأي إنّ الصور الذهنيّة انعكاسات وأشباح لواقعيات خارجيّة تنطبق عليها وتحكي عنها، ولٰكنّ هٰذه الصور والأشباح من حيث الذات والماهيّة لا تتطابق مع الواقعيّات الخارجيّة، ولا تتّحد معها من حيث الماهيّة، بل ماهيّتها وحقيقتها متعدّدةٌ ومتفاوتةٌ، مثلما هو الحال بالنسبة إلى وجودها ومحلّ تحقّقها.

---

(1) راجع: الرازي، فخر الدين محمد، المحصّل، في: الطوسي، نصير الدين، نقد المحصّل، ص 156 ـ 157. وقد أعلن في المباحث المشرقيّة عدم قبوله هٰذه النظرية [راجع: المؤلّف نفسه، المباحث المشرقيّة، ج 1، ص41 ـ 43].

(2) الطوسيّ، نصير الدين، نقد المحصّل، ص 156.

طرح هٰذا الرأي إثر عجز جماعةٍ من المفكّرين عن الردّ على الانتقادات المثارة حول نظريّة العينيّة، بل قيل إنّها منسوبةٌ إلى قدماء من أمثال الفارابيّ وابن سينا[1].

3. الشبحيّة المتطرّفة

الصور الذهنيّة انعكاساتٌ وأشباحٌ لا تعبّر عن الخارج ولا تتطابق معه، وإنّما هي أخطاءٌ لا يحصل على إثرها خطأٌ في الحياة الإنسانيّة، مثلًا لو أننا نرى خضرة النباتات دائمًا بلونٍ بنفسجيٍّ، فلن يُحدث ذٰلك أي خللٍ في مجريات حياتنا.

4. العينيّة

وفقًا لهٰذه الرؤية، عند مواجهة الأشياء ترتسم صورة منها في الذهن وهي من حيث الماهيّة متّحدةٌ مع الماهيّة الخارجيّة. ومع أنّهما من حيث الوجود تحصلان في موضعين مختلفين أحدهما في الذهن والنفس، والآخر في الخارج، إلّا أنّهما متّحدان من حيث الماهيّة.

هذه الفكرة الّتي يقبلها معظم الحكماء المسلمين، تنطوي في الواقع على ادعاءين، الأول: عند تصوّر الأشياء الخارجيّة ترتسم صورة منها في الذهن تسمى الصورة الذهنيّة. والموضع الّذي تحصل فيه تلك الصورة هو

---

(1) مطهري، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 9، ص 220.

الذهن أو النفس. والثاني: الصورة الذهنيّة من حيث الماهيّة متحدة مع الصورة الخارجيّة وماهيتهما واحدة. كما يمكن أيضًا قلب هٰذه المسألة والقول: على أساس نظريّة العينيّة فإنّ ماهيّاتٍ من قبيل الإنسان، والشجر، والحجر، والبياض، والسواد، موجودةٌ في الخارج، ولٰكن لها وجود آخر في الذهن أو النفس. ومن هنا فهي متفاوتةٌ فيما بينها بلحاظ الوجود، ومتّحدةٌ بلحاظ الماهيّة.

على أساس نظريّة العينيّة، فإنّه بنفي علاقة عينية ماهية الأشياء في الذهن والخارج، تنقطع علاقة الإنسان عن الواقع الخارجيّ، ويتحوّل علمه التصوّري إلى جهلٍ، ومن هنا، بنفي العلم والإدراك التصوّري أو تحوّله إلى جهلٍ، يصبح الإدراك التصديقيّ المبني على الإدراك التصوّري ـ أي المفاهيم والتصوّرات ـ بمثابة سالبةٍ بانتفاء الموضوع، وبالنتيجة ينقطع أيّ اتّصالٍ تصوّريٍّ وتصديقيٍّ مع الواقع الخارجيّ، وتُغلق كل نافذة يُطلّ منها إلى خارج الذهن(1).

(1) راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 9، ص219 ـ 221؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص32؛ مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، تعليقة رقم 42، 45 و51؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 263 ـ 327؛ الحلّيّ، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة الرابعة، ص10؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص40؛ محمدتقي مصباح اليزدي، شرح نهاية الحكمة، تحقيق

وهٰكذا يتّضح لدينا أنّ نظريّة العينيّة تنطوي على ادّعاءين، الأوّل: وجود صور ومفاهيم في الذهن، والثاني: تطابق ماهيّتها مع الماهيّات والصور الخارجيّة. وصحّة الادّعاء الأوّل واضحةٌ لا تحتاج إلى استدلالٍ وإثباتٍ؛ فكلّ شخصٍ يستطيع من خلال التأمّل في ذهنه أن يدرك وجود صورٍ ومفاهيم. وهٰذا يعني أنّه لا شكّ في وجود الصور والمفاهيم. وهٰذه الحقائق يمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ والتجربة الداخليّة. وعلى هٰذا الأساس يتّضح بطلان نظريّة إضافة الإدراك. تصبُّ الأدلة الّتي أقيمت لإثبات الوجود الذهنيّ أو معظمها في مسار إثبات الادّعاء الأوّل، ومع وجود المعرفة الحضوريّة بالصور والمفاهيم الذهنيّة لا تبقى ثمّة حاجةٌ لها، وإن أمكن عدّها منبّهات.

أمّا الأمر الّذي يحتاج إلى إثبات واستدلال فهو الادعاء الثاني، ولٰكن على الرغم من هٰذه الحاجة لا يمكن إثبات هٰذا الادعاء بأي من الأدلة الّتي أقيمت في باب الوجود الذهني، لأن مؤدّاها إثبات الادعاء الأول. غاية ما يمكن قوله هو: يستثنى من مجموعة الاستدلالات المطروحة، استدلال المحقق الطوسي عن طريق تحقق القضايا الحقيقيّة[1]، وهو يثبت كلا الادعاءين، غير أنّ صحّة هٰذا القول تتطلب مزيدًا من التأمل والدقة.

وتدوين عبد الرسول عبوديت، ج2، ص21 ـ 31؛ مهدي حائري، "كاوش‌هاي عقل نظري" [بحوث العقل النظري]، ص117 ـ 151.

(1) راجع: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمدجواد الحسيني الجلالي، ص106 ـ 107؛ حسن بن يوسف الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد (مكتبة المصطفوي)، ص10؛ المصدر السابق، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص28.

حتى لو أردنا التغاضي عن هٰذا الأمر، واعتبرنا هٰذا الاستدلال أو الاستدلالات الأخرى مجدية في الادعاء الثاني، فما هي النتيجة الّتي سنحصل عليها من وراء هٰذا البحث الطويل الصعب المضني؟ وهل ينتهي بنا ذٰلك سوى إلى حلّ أشد قضايا هٰذه النظريّة تعقيدًا بواسطة الحل الّذي ابتكره صدر المتألّهين الشيرازي وهو القول بتمايز الحمل الأولي والحمل الشائع؟ وعند الأخذ بالحل الّذي طرحه صدر المتألّهين تكون نتيجة القول بالعينيّة هي مثلا أنّ الإنسان الذهني بالحمل الأولي جوهر، في حين أنّه ليس بالحمل الشائع جوهرًا. ويندرج في مقولة الكيف النفساني. فهل النتيجة المذكورة، أي: الإنسان الذهني بالحمل الأولي إنسان، يختلف اختلافًا أساسيًّا مع نظريّة الشبح المحاكي الّتي مفادها إنّ الإنسان الذهني مفهوم ينطبق على الإنسان الخارجي تمامًا؟ وفي نظريّة العينيّة في ضوء الحل الّذي طرحه صدر المتألّهين تم التأكيد على اختلاف الحمل الأولي عن الشائع واستخدام هٰذا المبنى الأساسيّ. على أساس التعريف المختار الحمل الأولي عبارة عن حمل المحمول على الموضوع بلحاظ المفهوم والحمل الشائع حمل المحمول على الموضوع بلحاظ المصداق. الإنسان الذهني في الحمل الأولي إنسان ولٰكن في الحمل الشائع هناك فارق واضح بين وجوده والوجود الخارجي. وفقًا لهٰذا الحل لا تستلزم نظريّة العينيّة وحدة الجوهر والعرض، أو المحذورات الأخرى المطروحة في هٰذه المسألة؛ وذٰلك لأن الإنسان الخارجي والذهني من حيث المفهوم شيء واحد، ولٰكنّهما مختلفان من حيث الوجود: الأول خارجي والآخر ذهني. وعلى أساس نظريّة الشبح المحاكي أيضًا حين تكون الصورة

وصاحب الصورة متغايرين من حيث الوجود، فهما من حيث المفهوم واحد. وفي كلتا الرؤيتين الإنسان الذهني من حيث أنّه مفهوم ومرآة للإنسان الخارجي، يتطابق معه تمامًا[1].

وهٰكذا في نهاية الأمر يكون الحل الّذي ابتكره صدر المتألّهين لمشكلات الوجود الذهني قريبًا من كون الصور الذهنيّة مفهومًا. وهٰذه الرؤية لا تختلف كثيرًا عن نظريّة العينيّة؛ وذٰلك لأنّ الصور الذهنيّة ـ على أساس نظريّة العينيّة ـ من حيث الماهيّة هي عين الصور الخارجيّة، ومتّحدة معها، ووفقًا لحل صدر المتألّهين معنى "العينيّة" عينية الماهيّة في مرتبة الحمل الأولي. وبالنتيجة الإنسان الذهني بالحمل الأولي؛ أي من حيث المفهوم هو ذٰلك الإنسان الخارجي، بل يمكن أن نضيف إلى ذٰلك: على أساس نظريّة صدر المتألّهين في أصالة الوجود، إنّ الماهيّة حاكية عن الوجود: «**على أنّ الماهيّة... حكايةٌ تابعةٌ للوجود وظلٌّ له**»[2]، وكذٰلك الماهيّة ظاهرة مفهومية ومن سنخ المفهوم وتتحقّق

---

(1) في العبارات التي ستأتي عن صدر المتألهين ويُستند إليها لاحقًا نلاحظ بوضوح أنّه يمثّل بالصور المنعكسة في المرآة وصاحب تلك الصور لتبيين العلاقة بين الماهية والوجود الخارجي.

(2) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 214. وراجع أيضًا: المؤلف نفسه، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكيّة، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتياني، ص 40 ـ 41: «فوجودها [يعني الصور المرآتيّة] في الخارج وجود الحكاية بما هي حكايةٌ، وهٰكذا يكون وجود الماهيّات والطبائع الكلّيّة عندنا في الخارج، فالكلّيّ الطبيعيّ أي الماهيّة من حيث هي موجودٌ بالعرض؛ لأنّه حكاية الوجود ليس معدومًا

في الذهن فحسب؛ وفي المقابل، الوجود من سنخ الواقعية ولا يجد طريقه إلى الذهن، ويمكن التوصل إليه عن طريق الشهود فقط: وقد علمت أنّ «**موجوديّة الماهيّات ليست بأن يصير الوجود صفةً لها، بل بأن تصير معقولةً من الوجود ومتّحدةً به. فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة؛ كما مرّ ذكره مرارًا**»[1]. الماهيّة من وجهة نظر الملّا صدرا شبحٌ وصورةٌ ذهنيّةٌ: «**فإنّ ماهيّة كلّ شيءٍ هي حكايةٌ عقليّةٌ عنه، وشبحٌ ذهنيٌّ لرؤيته في الخارج وظلّ له**»[2]. والماهيّة حكاية عن الوجود وحيثيتها أو شأنها الحكاية: «**فالمحكيّ هو الوجود والحكاية هي الماهيّة**»[3]. ومن هنا فإنّ الاتّحاد بين الماهيّة والوجود من قبيل اتّحاد الصورة المنعكسة في المرآة والمرئيّ، أو اتّحاد الصورة وصاحب الصورة: «**والاتّحاد بين الماهيّة والوجود على نحو الاتّحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئيّ، فإنّ ماهيّة كلّ شيءٍ هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له**»[4]. وبالنتيجة، إنّ الماهيّة تتحقّق في الذهن فحسب[5].

مطلقًا كما عليه المتكلّمون ولا موجودًا أصليًّا كما عليه الحكماء، بل له وجودٌ ظلّيٌّ».

(1) الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 348.

(2) المصدر السابق، ص 236.

(3) الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 403.

(4) المصدر السابق، ج 2، ص 236.

(5) لمزيدٍ من التوضيح حول أصالة الوجود وتفسيراتها، راجع: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ للحكمة المتعالية [ترجمة كتاب "درآمدى به نظام حكمت صدرائى"]، ج1، ص 116_131.

وهٰكذا، وفي ضوء هٰذه الرؤية، تكون الماهيّة صورةً ذهنيّةً تحكي عن وجودٍ خارجيٍّ خاصٍّ تنطبق عليه فقط. هٰذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر، وفقًا لرأينا في تبيين نظريّة الشبح فإنّ الصور الذهنيّة أو المفاهيم مرايا تحكي عن الواقع الخارجيّ، وهي فانيةٌ بشكلٍ ما في محكياتها، وتُظهر حدود الشيء وخصائصه إلى أقصى ما يمكن. إنّ طريقة حكايتها عن الأشياء الخارجيّة بنحو وكأن ذٰلك الواقع انعكس في هٰذه المرآة دون آثاره الخارجيّة. وهٰذه الصورة تتطابق مع ما تحكى عنه بدقّة بحيث لو أنّ احدًا لم يلتفت إلى ذٰلك، لتعامل مع المفهوم والصورة وكأنّها هي المحكيّ الخارجيّ. ونظريّة العينيّة وفقًا للحمل الأوّليّ تعني أيضًا أنّ ذاتيات الماهيّة تنعكس في مرآة الذهن على نحو تكون تلك الذاتيات موجودة في الخارج بوجود آخر. هل يختلف هٰذا الفهم اختلافًا أساسيًّا مع مفهوم وكَوْن الصُوَر الذهنيّة مرآةً؟ طبعًا لو طُرح تفسير آخر لنظريّة المشابهة، وبعبارة أدق "نظريّة الشبح أو الصورة الحاكية عن الواقع والمتطابقة معه"، ولم يمكن إرجاع هٰذا التفسير إلى التفسير المذكور آنفًا، ففي هٰذه الحالة يمكن تصوّر الفارق المزعوم بين نظريّة الشبح ونظريّة العينيّة.

بالإضافة إلى ذٰلك، إذا وافقنا على أنّ الفهم المذكور لنظريّة العينيّة يختلف عن نظريّة الشبح أو الصورة الحاكية والمطابقة للواقع، لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا لا نستطيع التوصّل إلى الحدود الواقعية للماهيّات وذاتياتها. ونحن لا نعرف حتّى ماهيّةً جوهريّةً أو عرضيّةً نمتلك مثل هٰذه المعرفة بها؛ أي أننا نعرف ذاتها وذاتيّاتها، ونميّز بين فصلها الحقيقي وجنسها، وإنّما نحن نعرف

آثارها وعوارضها فقط. إنّ ما ندركه من الواقعيات المحسوسة مثل: القطّة، الشجرة، الزئبق، الذهب، الفضّة، وغيرها الكثير من العناصر المادّيّة، والنباتات، والحيوانات هو الحركة، والسكون، والتغييرات الّتي تطرأ عليها، وحرارتها، وبرودتها، ولونها، وما شابه ذٰلك. من ذٰلك على سبيل المثال أنّ الماء الّذي هو أكثر الأشياء المعروفة لدينا، لا نعرف منه سوى بعض خواصّه وآثاره، ونستفيد منه، دون أن نعرف ماهيّته وذاتيّاته ومنها فصله الحقيقي.

وهٰكذا يبدو أنّ نظريّة العينيّة المنبثقة من الرؤية الخاصّة للحكماء المشّائين في باب التعريف المنطقيّ، ترتكز على افتراضٍ مسبقٍ وهو إمكانيّة معرفة ماهيّات الأشياء الخارجيّة وذاتيّاتها والتمييز بين أجناسها وفصولها الحقيقيّة، والحال أنّنا عادةً نتعرّف على الأشياء من آثارها، ونعرف أعراضها، ولٰكن لا سبيل إلى معرفة كنهها وذاتها، ولا نستطيع عن طريق العقل والحسّ تمييز ماهيّاتها الحقيقيّة وحدودها الذاتيّة. وقد صرّح بهٰذه الحقيقة أساطين الحكمة والمنطق كالفارابيّ[1]، وابن سينا[2]، بل حتّى أرسطو وفقًا لما نقله السهروردي[3] وأقرّوا بتعذر مثل هٰذا التعريف. قال الفارابي:

---

(1) راجع: الفارابيّ، أبو نصرٍ محمّدٌ، التعليقات، في: الفارابيّ، أبو نصرٍ، الأعمال الفلسفيّة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص 130 و131 (هـ. 156 ظ).

(2) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، ص77 ـ 83؛ المصدر السابق، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص34 و137.

(3) راجع: الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 61.

«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، نحن لا نعرف من الأشياء [إلّا الخواصّ] واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحدٍ منها الدالّة على حقيقته... فإنّا لا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض، ومثال ذٰلك أنّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنّما نعرف شيئًا له هٰذه الخاصّة، وهو أنّه الموجود في موضوعٍ، وهٰذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئًا له هٰذه الخواصّ، وهي الطول والعرض والعمق»[1].

يرى كلٌّ من المحقّق الطوسيّ[2]، وابن الفناريّ[3] وقطب الدين الشيرازي[4] أيضًا صعوبةَ بل تعذّر معرفة ذوات الأشياء وذاتياتها، ومعرفة حدودها الحقيقيّة. ويذهب صدر المتألّهين أيضًا في سياق تعليقته على حكمة الإشراق[5]، إلى القول بتعسّر بل وامتناع التوصل إلى تعريف حدي ومعرفة ذوات الأشياء وذاتياتها؛ حيث نقل وحلّل في الأسفار،

---

(1) الفارابيّ، أبو نصرٍ محمّدٌ، التعليقات، في: الأعمال الفلسفيّة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص 130.

(2) راجع: الطوسيّ، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص441 ـ 442؛ تجريد الاعتقاد، تحقيق محمدجواد الحسيني الجلالي، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة، في: اللاهيجي، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص 40.

(3) راجع: ابن الفناريّ، مصباح الإنس، ص 10.

(4) راجع: الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 61.

(5) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، تعليقة على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين محمود الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 61.

عبارة ابن سينا في التعليقات[1] ـ وهي عين عبارة الفارابي واستنتج منها أنّ واقع الأشياء أو حقيقتها هو وجودها، ولٰكن بما أنّ الوجود لا يأتي إلى الذهن؛ لذٰلك فإن واقع الأشياء لا يتوصّل إليه الذهن؛ والعلم الحصوليّ يتحقّق فقط عن طريق الآثار واللوازم المفهوميّة، وعلى هٰذا المنوال نتوصّل بواسطتها إلى معرفة الأشياء[2].

في ضوء هٰذا الإقرار بالعجز عن معرفة ذات الأشياء وذاتيّاتها ومعرفة حدودها الواقعية، هل يمكن الدفاع عن نظريّة العينيّة القائمة على منظومة التعريف الأرسطيّ وإمكانيّة معرفة الماهيّات وذاتيّات الأشياء وحدودها الحقيقيّة؟ حتّى الآن لم نتوصّل في ضوء إرشادات الحكماء والمناطقة إلى فهم ذاتيات أيّ ماهية ولا جنسها ولا فصلها الحقيقين وبالنتيجة كنهها وذاتها. الحسّ والعقل هي الطرق الشائعة للمعرفة، لٰكنّها لا سبيل لها إلى معرفة كنه الأشياء وذاتها؛ وحتى المفاهيم الشهوديّة مثل الخوف، والمحبّة، والألم، الّتي تُدرك بالعلم الحضوريّ، لا يمكن إدراك كنه ذاتها وفصلها الحقيقي. وما ندركه بالعلم الحضوريّ هو واقعها الخارجي ووجودها، وليس ماهيتها وكنه ذاتها. ليس هناك علم من العلوم العقلية والقبلية ومنها علم معرفة الوجود ومعرفة الله، يدّعي معرفة

---

(1) راجع: ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 34.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 392 ـ 393.

ذاتيات الممكنات وماهيّاتها. والمفاهيم الّتي تُستخدم في مثل هٰذه العلوم أكثر ما تكون فلسفيّةً، وأحيانًا مفاهيم ماهويّة شهوديّة.

وخلاصة الكلام هي أنّ نظريّة العينيّة، وبغض النظر عن كونها من حيث النتيجة تتحد مع نظريّة الصورة الحاكية عن الواقع والمتطابقة معه، تقوم على افتراض مسبق وهو أنّه من الممكن معرفة كنه الأشياء وحقيقتها، وإدراك ذاتياتها وحدودها وفصولها الحقيقيّة، بل إنّ صلب نظريّة التعريف في المنطق الأرسطي يتلخّص في قدرة الإنسان على معرفة حدود الماهيّات وذاتياتها، إلّا أنّ هٰذا الافتراض المسبق مرفوض عندنا؛ وذٰلك لأنّه لا سبيل لنا إلى معرفة كنه الأشياء وماهيّاتها الحقيقيّة. نحن نعرف ماهيّات الأشياء وذاتيّاتها وفصولها عن طريق عوارضها، ومثل هٰذه المعرفة ليست معرفةً لكنه الماهيّة ولفصلها الحقيقيّ، بل هي تعريف بالرسم ومعرفة عن طريق الأعراض(1). عند تعذّر معرفة حقيقة الفصل ـ الّتي تُعتبر من وجهة نظر الأرسطيين مقوّمة للماهية النوعية وجزءًا منها ومحصلًا للجنس ـ كيف يمكن التعرّف على ذات الماهيّة وكنهها؟ وهٰذا يعني أنّ الطريق إلى معرفة كنه الأشياء ـ لا أعراضها ولوازمها ـ مغلقٌ.

---

(1) طبعًا هٰذه النظرية لا تتنافى مع الرأي المختار في أن التعريف الحقيقي، ممكن بل هو متحقق. إنَّ ما نرفضه هنا هو التعريف بالحقيقة أو التعريف بالذاتيات، والجنس والفصول الحقيقيّة، وليس التعريف الحقيقي. التعريف الحقيقي لا ينحصر في التعريف بالحقيقة فحسب. للمزيد من التوضيح، راجع: حسين‌زاده، محمد، "معرفت بشرى؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الخامس.

يُعدُّ شيخ الإشراق وأتباعه من الرافضين لهٰذا الافتراض المسبق، وقد نقدوا بصـراحةٍ المنظومة الأرسطية في التعريف بالجنس والفصل. ويعتقد شيخ الإشراق أنّ مثل هٰذه الرؤية تؤدّي إلى إغلاق باب المعرفة، بل وحتّى امتناع معرفة الأشياء الخارجيّة[1]. فهو بعد نقده لذٰلك الرأي، استنتج ما يلي: «**فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ، كما التزم به المشّاؤون، غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذٰلك**»[2].

إضافةً إلى الإشكالات المذكورة، لا تتّصف نظريّة العينيّة بالجامعية والشمولية؛ إذ يرد عليها إشكال أو إشكالات نقضيّة أيضًا. وتوضيح ذٰلك أننا إذا أقررنا بصحّة نظريّة العينيّة، فهٰذه النظريّة لا تتّصف بالجامعية في باب الوجود الذهني ولا تضمّ جميع المفاهيم، وإنّما تشمل الماهيّات والمفاهيم الماهويّة فقط، والحال أنّ قسمًا مهمًّا من المفاهيم، ومنها المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة غير ماهويّة. ونظريّة العينيّة لا تصدق على مثل هٰذه المفاهيم؛ لأنها ليست ماهويّة وإنّما هي مجرّد أشباح تحاكي وتتطابق مع الواقع الذهني أو الخارجي. ويتّضح ممّا سبق أنّ نظريّة العينيّة تقوم فقط بتبيين مجموعة مفاهيم ذهنية في مجال الإدراكات التصوّريّة.

---

(1) راجع: السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، في: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 19 ـ 22 و73 ـ 74؛ مصباح يزدي، محمدتقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيديمهر، ج1، ص122.

(2) السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، في: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 21.

ولٰكن لماذا، ووفقًا لأي معيارٍ تصدق نظريّة العينيّة على المفاهيم الماهويّة ولا تصدق على المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة؟ هٰذه معضلة لم يقدّم المدافعون عن نظريّة العينيّة حلًّا لها؟ ولم يقدّموا تبريرًا لهٰذا التمايز بين هاتين المجموعتين. إنّ كانت نظريّة "الصورة الحاكية عن الواقع والمتطابقة معه" تصحّ على المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة، فماذا يمنع أن تضم هٰذه النظريّة الماهيّات والمفاهيم الماهويّة؟ وإذا كان نقد المعارضين لنظريّة الشبح، لاستلزامها الجهل والسفسطة فلماذا لا ينطبق هٰذا الدليل على المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة؟ طبعًا الجواب الصحيح هو أنّ ذٰلك الدليل لا ينطبق ولا يسري على أيّ مفهومٍ من المفاهيم.

خلاصة الكلام نحن نعتقد أنّ أكثر النظريّات مقبوليّةً في مجال الوجود الذهنيّ هي نظريّة الصورة الحاكية عن الواقع والمتطابقة معه؛ وذٰلك أوّلًا: لأن نظريّة العينيّة غير قابلة للتصوّر إلّا بناءً على مبادئ العرفاء. وكل من دافع عن هٰذه النظريّة لا يعتقد بهٰذه المبادئ. وقد قام صدر المتألّهين طبعًا وفقًا للمبادئ العرفانيّة وكذٰلك في ضوء ما وضعه من تمايز مبتكر بين الحمل الأوّليّ والحمل الشائع بحلّ مسألة الوجود الذهنيّ، ووظّفها لحلّ مشكلات المسألة المذكورة. ومن أهمّ تلك المبادئ نظريّة "تطابق عوالم الوجود". العرفاء يعبّرون عن عوالم الوجود بـ "الحضرات الخمس"، وفي الواقع يعتبرونها بأجمعها تجلّيًا لحقيقة واحدة[1]. وعلى أساس هٰذه النظريّة، الوجود له عوالم

---

(1) راجع: القيصري، داود بن محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل الخامس، ص27 و28؛ الآشتياني، جلال الدين، "شرح مقدمهى قيصرى بر فصوص حكم" [شرح مقدّمة القيصريّ على فصوص الحكم]، ص 447ـ451.

متعدّدةٌ غير متباينةٍ مع بعضها، بل كلّ عالَم ظلٌّ للآخر. وكل واحد من هٰذه العوالم يتصف بكمالات العالم الأدنى منه ويخلو من نواقصه ويفوقه بكمالات أخرى. وبناء على هٰذا يرتقي الوجود المحسوس إلى مرتبة أعلى فيكون ذهنيًّا، كما أنّ الوجود الذهني يتدنّى وفي مرتبةٍ أدنى يصير وجودًا مادّيًّا. وبعبارةٍ أخرى لكل ماهيّةٍ عينٌ ثابتةٌ وهي من لوازم الأسماء والصفات الإلٰهيّة. وتتحقّق في تلك المرتبة الّتي تسمّى مرتبة "الوجود العلميّ الإلٰهيّ". ولتلك الماهيّة وجود آخر في مرتبة أو في عالم العقل والروح، ووجود في مرتبة أو عالم المثال، ووجود في عالم الحس[1]. وهٰكذا يتّضح أنّ حلَّ مسألة "الوجود الذهني" وفقًا لنظريّة العينيّة قائمٌ على مباني العرفاء، وحلّها عن هٰذا الطريق حتّى وإن تكلل بالنجاح، لٰكنّه يتطلب جهودًا مضاعفة.

ثانيًا: أنّ الكثير من الأعلام كالمحقق الطوسي (597 ـ 672 هـ)[2] ـ في بعض مصنفاته على الأقل ـ والعلامة الحلي (647 ـ 726 هـ)[3] اختاروا نظريّة الشبح،

(1) حول كيفية توظيف المباني المذكورة وخاصة تطابق العوالم لحل مسألة الوجود الذهني العويصة، راجع على سبيل المثال: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص292ـ300؛ سيّد محمدحسين الطباطبائي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص299، تعليقة 2.

(2) راجع: الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل، ص156ـ157؛ المؤلف نفسه، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمدجواد الحسيني الجلالي، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة الرابعة، في: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص40.

(3) راجع: الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد، المقصد الأول، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة.

وقالوا إنّ ماهيّة الصورة الذهنيّة وماهيّة المعلوم بالعرض متغايرتان وليس أحدهما عين الأخرى، فهما متشابهتان لا أكثر. قال المحقّق الطوسيّ في هٰذا المعنى: «**فالصحيح أنّها ليست مساوية في تمام الماهيّة، لأنّ المساوي في تمام الماهيّة هو نفس الماهيّة أو شخصٌ من اشخاصها، وإذا كان بين الماهيّة وصورتها اثنينية في النوع لكانت الصورة غير الماهيّة**»[1].

المحقّق اللاهيجيّ (ت 1072 هـ) يعدُّ نظريّة الشبح قراءة أخرى لنظريّة العينيّة وينسبها إلى القدماء ويرى أنّهم قصدوا هٰذه النظريّة وعنوها[2]. والكثير من المتكلمين والمفكرين بعد الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا قبلوا هٰذه النظريّة[3]. ومن هنا لا ينبغي الرهبة من قبول هٰذه النظريّة الّتي تعدُّ أفضل ما يمكن الدفاع عنه من نظريّات هٰذا الباب.

ثالثًا: نظريّة العينيّة مبنية، كما تقدّم، على نظام التعريف الأرسطي وإمكانيّة معرفة الحدود والذاتيات والفصول الحقيقيّة للأشياء. وهٰذا الرأي مرفوض من وجهة نظرنا.

---

(1) الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل، ص157.

(2) راجع: اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص 46.

(3) نذكر منهم: ابن مبارك شاه، شرح حكمة العين، ص 91؛ التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج 1، ص 224؛ الأصفهاني، شمس الدين، مطالع الأنظار، ص93ـ95؛ البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله، طوالع الأنوار من مطالع الأنوار في: الرازي، قطب الدين محمد ، شرح المطالع في المنطق؛ الشيرازي، قطب الدين محمود، درة التاج، ص 92.

قد يتبادر إلى الأذهان أنّ نظريّة العينيّة مبنية على أصالة الماهيّة، والذين يعتقدون أنّ الماهيّات متحقّقةٌ في الخارج يمكنهم قبول هٰذه النظريّة، ولٰكن بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، فإنّ الماهيّة حدّ الوجود واعتبار ذهني فحسب، ولا تتحقق في الخارج. ومن هنا، وبناءً على أصالة الوجود، لا ماهية في الخارج حتّى يُقال إنّها عين الصورة الإدراكيّة من حيث الماهيّة.

الإشكال المذكور يرد على أساس تفسير أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة المبيّن في الإشكال، ويمكن القول وفقًا لذٰلك التفسير إنّ نظريّة العينيّة قائمةٌ على أصالة الماهيّة، ولٰكن يمكن على أساس التفسير الّذي يُستشفّ من مجموع أقوال صدر المتألّهين في أصالة الوجود، الاعتقاد بأن نظريّة العينيّة لا تقوم على أصالة الماهيّة، بل إنّ الواقع الخارجيّ مصداقٌ بالذات للوجود ومصداقٌ بالذات للماهيّة أيضًا. وينبغي طبعًا الإقرار بأنّه وفقًا لهٰذا التفسير، إن كانت الماهيّة تحكي عن الوجود فحسب، وموطنها الذهن، فحتّى إن كانت الواقعيّة الخارجيّة مصداقًا بالذات لكليهما ـ الوجود والماهيّة ـ ففي هٰذه الحالة لا معنى للعينيّة، وهي في الواقع سالبةٌ بانتفاء الموضوع.

وفي الختام يمكن أن نُضيف: حتّى إذا توقّفنا في هٰذه المسألة ولم نختر أيًّا من هاتين النظريّتين، الشبحيّة أو العينيّة، ولم نعثر على جوابٍ نردّ به على الإشكالات المُثارة ضدّ نظريّة العينيّة، فلن تحدث أيّ مشكلةٍ من الجانب المعرفيّ؛ وذٰلك لأنّ ما يتّصف بالأهمّيّة من الجانب المعرفيّ هو أنّنا ندرك بالعلم الحضوريّ أنّ المفاهيم والصور الإدراكيّة ـ سواءٌ المفاهيم الكلّيّة الماهويّة، والفلسفيّة والمنطقيّة وكذٰلك المفاهيم الجزئيّة الحسّيّة والخياليّة ـ موجودةٌ في الذهن، ونحن نستطيع إدراك تطابقها أو عدم تطابقها مع الخارج

في سياق قضيّة؛ وأمّا البحث في أنّه هل هٰذه الصور بلحاظٍ وجوديٍّ هي عين ماهيّة الأشياء أم أنّها أشباحٌ وصورٌ لها؟ فهو بحثٌ ليس له صلةٌ مباشرةٌ بنظريّة المعرفة، وعدم حلّ هٰذه المسألة لا يخلق مشكلةً معرفيّةً. كما أنّه في جانب الإدراك الحسّيّ لا تقع مشكلةٌ معرفيّةٌ حتّى إن بقيت آليات الإدراك الحسّيّ النفسيّة أو الحياتية أو العصبية مجهولة عندنا.

وعلى كل حالٍ فإنَّ هٰذه المسألة على صلةٍ بنظريّة المعرفة بمقدار ما هي مرتبطةٌ بما هو خارج الذهن بواسطة مفاهيم وصورٍ ذهنيّةٍ، فعن طريقها ـ بما لها من دورٍ في القضايا ـ تكون لدينا معرفةٌ بالخارج. وبالنتيجة، الصور والمفاهيم الذهنيّة الّتي هي معلومةٌ بالذات لها شأنيّة الحكاية عن الواقع الخارجيّ الّذي هو معلومٌ بالعرض. وأمّا بالنسبة إلى ارتباط هٰذه المفاهيم والصور بالخارج، وكيفيّة ذٰلك فيدخل ضمن مباحث معرفة الوجود وممّا يثير اهتمام الفلاسفة، وهو ليس موضوعًا معرفيًّا ولا يدخل ضمن اهتمامات الباحثين في نظريّة المعرفة. وفي ضوء ذٰلك حتّى وإن لم يتكوّن لدينا تبيينٌ صحيحٌ لطبيعة الإدراكات الحسّيّة مثل الإبصار والسمع وكيفيّة تحقّقهما وهل هما مادّيّان أم مجرّدان، أو لم نتوصّل إلى نتيجةٍ بخصوص معرفة حقيقتها، يمكننا اختيار وجهة نظر صحيحة في نظريّة المعرفة، ولا تحصل أيّ مشكلةٌ بهٰذا الاختيار، لٰكن إذا قبلنا بأنّ الإدراك الحسّيّ ظاهرةٌ مادّيّةٌ، فهٰذا يستلزم السفسطة.

اعتبار الإدراك الحسّيّ

ها قد آن أوان البحث حول مدى اعتبار إدراكات الحواسّ الظاهريّة. يمكن في هٰذا المجال تناول مباحث مختلفة، نستعرض أهمّها في ما يلي:

1. إثبات العالم المحسوس وما هو خارج الذهن عن طريق الحواسّ الظاهريّة وادراكاتها.

2. إمكانيّة خطإ الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها، أو عدم خطئها.

في البحث الأوّل ينبغي التنبيه إلى أنّه رغم إمكانيّة إثبات العالم المحسوس عن طريق العقل فقط، لٰكنّ الحواسّ الظاهريّة والمعطيات الحسّـيّة تمهّد الأرضيّة لإيجاد الاستدلالات العقليّة، ولها دورٌ مهمٌّ في التوصّل إلى بعض مقدّمات الاستدلال[1].

البحث الثاني حول اعتبار الحواسّ الظاهريّة والإدراكات الحسّـيّة، واحتمال خطئها أو عدمه. فهل الحواسّ الظاهريّة تحتمل الخطأ أو لا تحتمل الخطأ؟ فإن كانت لا تحتمل الخطأ، فما الّذي يوجب وقوع الخطإ في القضايا البعديّة، سواءٌ الحسّـيّة منها أم التجريبيّة والحدسية؟ ولماذا يحصل خطأٌ أحيانًا في مثل هٰذه القضايا؟

---

(1) يتطلّب البحث الموسّع في هٰذا الأمر مجالًا آخر. راجع: "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [بحث مقارن فى نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصلين الثامن والتاسع، وقد بحثنا هٰذا الموضوع بالتفصيل في الكتاب الخامس من سلسلة "كاوشى در ژرفاى معرفت‌شناسى" [دراسة في أعماق نظرية المعرفة]. [نشر هٰذا الكتاب حديثًا بعنوان "معرفت‌شناسى در قلمرو گزاره‌هاى پسين" وكذٰلك بحث المؤلف حول معرفتنا بالعالم المحسوس في الفصل التاسع] (المحقّق).

عدم احتمال خطإ الحواسّ ومنشأ حصول الخطإ في القضايا الحسّيّة

الحواسّ الظاهريّة ومعطياتها لا تحتمل الخطأ؛ وبعبارةٍ أدقّ لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، والحقّ أو الباطل، والصحة أو الخطإ؛ كما أن الإحساس الّذي هو ظاهرةٌ غير إدراكيّةٍ ومجرّد تأثّرٍ وانفعالٍ نفسيٍّ، غير قابل للاتصاف بهٰذه الأوصاف؛ وإنّما يتّصف بهٰذه الأوصاف ما كان أوّلًا من سنخ الإدراك، وثانيًا تصديقيًّا ومقرونًا بحكم. إن الصدق أو الكذب وصفان للحكم والإدراك التصديقي، والحكم فقط يمكن وصفه بهٰذه الأوصاف.

تقدّم أنّ الحواسّ الظاهريّة بذاتها وبدون الاستعانة بالعقل تفيد المفهوم والإدراك التصوّريّ، لا الحكم والإدراك التصديقيّ. إنّ الحكم، والتصديق وصياغة القضايا من أفعال ووظائف العقل. فجميع القضايا، وحتّى القضايا الحسّيّة يصوغها العقل ويحكم فيها. قال المحقّق الطوسيّ في هٰذا المجال:

«ليس من شأن الحسّ التأليف الحُكميّ؛ لأنّه إدراكٌ بالآلة فقط، فلا شيء من الاحكام بمحسوسٍ أصلًا، فإذن كلّ ما هو محسوسٌ لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسًا بكونه يقينيًّا أو غير يقينيٍّ، أو حقًّا أو باطلًا، أو صوابًا أو غلطًا، فإنّ جميع هٰذه الأوصاف من لواحق الأحكام. اللّٰهُمَّ إلّا إذا قارن المحسوس حكمٌ غير مأخوذٍ من الحسّ، وحينئذٍ يوصف بهٰذه الأوصاف من حيث كونه حكمًا»[1].

---

(1) الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل، ص 12. وراجع أيضًا: المصدر السابق، ص14 و26.

وهٰكذا فإنّ المفاهيم أو الصور الحاصلة منها، وكذٰلك التأثّر والأحاسيس والانفعالات الخارجيّة لا تتّصف بالحقيقة أو الخطإ والصدق أو الكذب. إن الحقيقة أو الصدق هو تطابق القضيّة مع الواقع، والخطأ أو الكذب هو عدم تطابق القضيّة مع الواقع[1].

الحقيقة أو الخطأ والصدق أو الكذب أوصافٌ للقضايا وليست أوصافًا للتصوّر والمفهوم. ومن هنا فإنّ التصوّر الّذي يأتي من الحواسّ أو المعطيات الحسّـيّة بحدّ ذاته ودون حكم ليس خطأً ولا حقيقةً ولا صادقًا ولا كاذبًا، بل يوصف التصوّر بالحقيقة أو الخطإ فيما إذا اقترن بحكم وقيس ذٰلك الحكم بمحكيّه. ومن هنا فانَّ مثل هٰذا التصوّر، أي التصوّر المقرون بحكم، الّذي يسمّى "قضيّة منطقيّة" أو "تصديقًا" إن كان مطابقًا للمحكيّ فهو صادقٌ وحقيقيٌّ وإلّا فهو كاذبٌ وخطأٌ.

ونذكر مثالًا لذٰلك: نحن على سطح الكرة الأرضيّة حصلنا عن طريق الحواسّ على صورةٍ ومعطياتٍ حسّيّةٍ حول شكل القمر وحجمه. وانعكاس هٰذه المعطيات لدينا يحصل على النحو التالي: وهو أنّنا نرى القمر على شكل دائرةٍ ذات قطرٍ يبلغ عدّة سنتيمتراتٍ. مثل هٰذه القضيّة الّتي هي انعكاسٌ مباشرٌ للبصر صادقةٌ على الدوام[2]. المسافة بيننا وبين القمر تجعلنا نراه بهٰذا الحجم

---

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "پژوهشـى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [بحث مقارن في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل الرابع.

(2) رغم أن هٰذه المعطيات تنعكس في الذهن على نحوٍ حصوليٍّ ويمكن وقوع خطإٍ فيها، إلّا أنّها صادقةٌ على الدوام.

ويكون لدينا مثل هٰذا التصوّر عنه. الخطأ في هٰذا المجال إنّما يحدث فيما لو حكمنا أنّ شكل القمر وحجمه كذا في العالم الخارج. فإنّ كان ما رأيتُه وحكمتُ به حول حجم القمر يتطابق مع الواقع الخارجيّ فهٰذه القضيّة تتّصف بالحقيقة والصدق. وإن لم يتطابق ـ كما هو الحال من عدم التطابق في هٰذا المثال ـ فهي لا تتّصف بالحقيقة والصدق، بل هي خاطئةٌ وكاذبةٌ.

فضلًا عن ذٰلك، إذا أُريد وصف قضيّةٍ أو تصوّرٍ مقرونٍ بحكم، بالصدق أو الكذب ينبغي قياسه مع محكيّه، وإلّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار واقعًا آخر في مقابله ـ مثلًا إذا قسنا "هٰذا العسل حلوٌ" مع واقع "أنّ الماء يغلي في درجة حرارة مئةٍ مئويّةٍ" ـ لا يمكن وصفه بالحقيقة أو الخطإ وبالصدق أو الكذب. والقضيّة إنّما تتّصف بهٰذه المواصفات عندما تقاس مع محكيّها.

بملاحظة ما تقدّم يُعلم أنّ الخطأ لا يقع في المفاهيم أو التصوّرات المتأتّية من الحواسّ، وكذٰلك في حالات التأثّر والانفعال الحسّيّ الّذي يسمّى الإحساس، ولا في الحواسّ والقوى الحسّيّة الّتي تنظّم الإحساس وتوفّر الأرضيّة لتحقّق الإدراك الحسّيّ أو تفسير المعرفة الحضوريّة بالإحساس[1]، مثلما هو الحال بالنسبة إلى القوى الإدراكيّة الأخرى ـ مثل العقل، والخيال، وقوّة التخيّل ـ بل لا يمكن أساسًا وصف مثل هٰذه الأمور بالحقيقة والخطإ أو بالصدق والكذب. إنّ العلاقة بين أوصاف مثل الصدق والكذب أو الصواب والخطإ هي علاقة العدم والملكة.

(1) بيّنّا سابقًا عند التمييز بين خمسة أمورٍ أنّ الإدراك الحسّيّ من بين هٰذه الأمور الخمسة، ووفقًا للاصطلاح المختار يعني تفسير العلم الحضوريّ بالإحساس.

وفي مثل هٰذه الأوصاف ينبغي أن يكون الموضوع قابلًا للاتصاف بها. فمثلًا لا يمكن وصف الحجر بالإبصار أو العمى؛ وذٰلك لأنّه غير جديرٍ بالاتّصاف بمثل هٰذه الأوصاف. إنّ الموجود الّذي له قدرةٌ على الإبصار يمكن وصفه بالعمى إذا فقد هٰذه القدرة. وفي هٰذه الحالة فقط يمكن وصفه بالعمى.

وخلاصة الكلام أنّه في ما يتعلّق بالأمور المذكورة ـ أي القوى الحسّيّة أو الحواسّ، والمفاهيم والتصوّرات الحاصلة منها، والأحاسيس، والتفاعلات، والتأثيرات والتأثّرات الطبيعيّة، الّتي تمهّد الأرضيّة لنشوء الإدراكات الحسّيّة، والعلم الحضوريّ بالإحساس ـ لا يمكن تصوّر اتّصافها بالحقيقة والخطإ، أو بالصدق والكذب، فهٰذه التوصيفات تتعلّق بالحكم الّذي يكون قوام القضيّة به. كلّ حكمٍ إذا أُخِذ بنظر الاعتبار مع محكيّه وليس مع محكيٍّ آخر ـ إن كان مطابقًا له فهو صادقٌ، وإن لم يطابقه فهو خطأٌ وكاذبٌ. ودليل هٰذه النظريّة التجربة الباطنيّة والعلم الشهوديّ. ونحن بالعلم الحضوريّ والشهوديّ وبالتجربة الباطنيّة في حواسّنا المختلفة ومعطياتها وتأثّراتها أو الأحاسيس الناجمة عنها، نجد عدم وقوع الخطإ في أدائها، بل الحال كذٰلك في قوًى أخرى كالعقل والحافظة والخيال وما شابهها، إذ لا يقع الخطأ في أدائها. بالإضافة إلى ذٰلك نحن ندرك شهوديًّا أنّ الصدق والكذب يتعلّقان بمقام "التطبيق".

كيفيّة حصول الخطإ في القضايا الحسّيّة

استمرارًا للبحث في السؤال الثاني (ما هو منشأ حصول الخطإ في القضايا الحسّيّة الّتي تستند إلى الحواسّ الظاهريّة؟) يخطر في الذهن سؤالٌ

آخر على صلةٍ وثيقةٍ به وهو: كيف يحصل الخطأ في مثل هٰذه القضايا؟ فيما يتعلّق بكيفيّة حصول الخطإ يمكن القول بإيجاز: يحصل الخطأ أثناء التطبيق، وفي الحكم الّذي هو من شؤون ووظائف العقل. وعند التأمل في تحليل الصدق والكذب نلاحظ أنّ اتصاف القضايا بمثل هٰذه الأوصاف لا ينشأ من جانب الموضوع أو المحمول أو العلاقة بينهما فقط؛ وذٰلك لأنّ كلّ واحدٍ منهما على حدةٍ غير قابل للاتصاف بالخطإ. فالموضوع أو المحمول أو العلاقة بينهما تصوّراتٌ مفردةٌ دون حكمٍ، فلا يمكن إطلاق صفة الصدق أو الكذب عليها. وهٰكذا يتّضح أنّ الخطأ لا يحصل من حيث الموضوع أو المحمول أو العلاقة بينهما، وإنّما يتعلّق بجزءٍ آخر من القضيّة، وهو الحكم الّذي يمثّل قوامها.

يحصل الخطأ في الحكم بالنحو التالي: الحكم الّذي يتعلّق بموضوعٍ معيّنٍ يُنسب إلى موضوعٍ آخر، أو يُنسب الحكم المتعلّق بمحمولٍ معيّنٍ فقط إلى محمولٍ آخر، أو يُنسب الحكم المتعلّق بموضوعٍ ومحمولٍ ما، إلى موضوع ومحمول آخر. وهٰكذا يتبيّن أنّ الخطأ يحصل نتيجة لوضع غير الموضوع بدلًا من الموضوع أو غير المحمول بدلًا من المحمول، أو وضع غير الموضوع والمحمول بدلًا منهما وتطبيق الحكم عليها. ولأجل تسليط مزيد من الضوء على عمليّة حصول الخطإ؛ نواصل البحث بمثالين من الإدراكات الحسّـيّة.

عندما نمرُّ بسيارةٍ في طريقٍ صحراويٍّ قاحلٍ خالٍ من الماء وقت الظهيرة

تتراءى لنا من بعيدٍ على امتداد الأفق بركة ماءٍ، وكلّما اقتربنا منها تبتعد عنّا إلى أن تنتهي الصحراء فتزول عن أنظارنا تبعًا لها تلك البركة. لا شكّ أنّ خطأً قد حصل هنا، فبركة الماء الّتي تراءت لنا في تلك الصحراء القاحلة لم تكن سوى سراب، ولٰكن كيف ولماذا حصل هٰذا الخطأ في إدراكاتنا العاديّة؟ عند التأمّل والتدقيق نلاحظ أنّنا صدّقنا قضيّةً من دون دليلٍ وحكمنا خطأً على أنّ ما نراه من بعيدٍ ماءٌ، ولٰكن أين وقع الخطأ في هٰذه القضيّة؟ هل وقع في الموضوع أم المحمول أم في النسبة أم في الحكم؟ من الواضح أنّ الخطأ حصل حين حملنا حكم الماء على ما تراءى كأنّه ماءٌ، وحمّلنا حكم الماء على السراب. ولا شكّ أنّه ظهرت لنا مثل هٰذه الصورة من بعيدٍ ولم يحصل خطأٌ في ذٰلك، بل حصل الخطأ عندما نظرنا إلى السراب على أنّه ماءٌ وحكمنا عليه بأنّه ماءٌ، أي أنّنا في الواقع وضعنا المحمول خطأً مكان محمولٍ آخر. وقلنا إنّ ما نراه من بعيدٍ ماءٌ، في حين أنّ ما ظهر لنا ليس ماءً بل هو سرابٌ. وبعبارةٍ أخرى يمكن أن نقول: إنّ الخطأ هو أنّنا نسبنا حكم الإحساس الى المحسوس؛ فصحيحٌ أنّ لدينا إحساسًا حول الماء، لٰكن ليس صحيحًا أنّ ما رأيناه هو الماء.

المثال الآخر: أنا عادة لا أفرّق بين توأمين متشابهين جدًّا اسم أحدهما رضا والآخر جواد؛ فأخطئ في التعرّف عليهما، وأظنّ أنّ جوادًا هو رضا، ورضا هو جوادٌ. بالأمس شاهدت رضا يسوق سيارةً من نوعِ بيجو، وعندما رأيته اليوم أخبرته أنّني رأيته يسوق تلك السيارة، فقال: لم أكن أنا، بل

الّذي كان يسوق تلك السيارة أخي جوادٌ. وهٰكذا في هٰذا المثال طبقتُ الحكم الّذي كان لجواد (الموضوع) على موضوع آخر (رضا) خطأً، وظننتُ أنّ الّذي كان يقود السيارة رضا، بينما الصحيح أنّه كان جوادًا. وبالإضافة إلى ذٰلك قد يكون الخطأ قد وقع في المحمول أيضًا، وأنني قد اخطأت في تطبيق الحكم على الموضوع وفي تطبيقه على المحمول أيضًا؛ فإن كانت السيّارة الّتي كان يقودها ليست بيجو بل سيّارةٌ من نوعٍ آخر مثل رينو، وأنّ الخطأ وقع من حيث المحمول أيضًا، وقد وضعت رضا بدلًا من جواد ووضعت سيّارة بيجو بدلًا من سيارة رينو. وهو ما يعني بالنتيجة أنّني قد جعلت غير الموضوع بدلًا من الموضوع وغير المحمول بدلًا من المحمول.

خلاصة القول إنّ الخطأ يحصل حينما نطبّق الحكم في قضيّة على غير الموضوع أو غير المحمول أو غيرهما معًا. فإذا انطبق حكمٌ على موضوعه ومحموله الّذي يتطابق مع الواقع لا يحصل خطأٌ. والخطأ يحصل عند نسبة الحكم إلى موضوعٍ أو محمولٍ آخر غير ما يحكيه من موضوعٍ ومحمولٍ.

إنّ ما طُرح في تحليل كيفيّة وقوع الخطإ لا يقتصر على القضايا الحسّـيّة فحسب، وإنّما ينطبق على جميع العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والتجريبيّة. والسبب الّذي يؤدّي إلى وقوع خطإٍ في بعض قضايا هٰذه العلوم هو تطبيق حكمٍ مختصٍّ بموضوعٍ ومحمولٍ معيّنٍ، على موضوعٍ أو محمولٍ آخر عن طريق الخطإ. وهو ما يعني وقوع الخطإ في تطبيق الحكم وانطباقه. رغم أنّ الحكم ـ من حيث معرفة الوجود ـ من أفعال النفس ولا مجال لوقوع خطإٍ فيه، لٰكن يمكن أن يتّصف بالخطإ من حيث تطبيقه على غير موضوعه أو غير محموله. ومن هنا يتّضح أنّ الخطأ يقع في

الجانب المعرفيّ من الحكم وهو التطبيق والانطباق، وليس من حيث كونه فعلًا من أفعال النفس.

العلاقة بين الخطإ والقوّة الواهمة

نواجه هنا مشكلةً عويصةً وهي: من جهةٍ يرى مفكّرون وحكماء كبارٌ من قبيل ابن سينا أنّ القوّة الواهمة توقع الإنسان في الخطإ، وأنّ الأحكام الخاطئة، سواءٌ كانت كلّيّةً أم جزئيّةً، وعقليّةً أم حسّيّةً، ترجع إليها:

«إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ويحكم على سبيل انبعاث تخيّلي من غير أن يكون ذٰلك محقَّقًا؛ هٰذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة، فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذٰلك، وتتبع النفس ذٰلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه»[1].

وعلى صعيدٍ آخر يُفهم من عبارة المحقّق الطوسيّ وغيره أنّهم يعتبرون أحكام القوّة الواهمة في مجال المحسوسات صائبةً[2]، حتّى أنّه يصرّح بأن

---

(1) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 252. وراجع أيضًا: المصدر السابق، ص 231.

(2) راجع: الطوسيّ، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص 346؛ منطق التجريد، في: حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص399ـ400؛ المؤلف نفسه، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 223؛ الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين

أحكام الوهم في مجال المحسوسات وما يُنتزع من المحسوسات كالأشكال الهندسية، حقيقيّة وصادقة[1]. ويمكن أيضًا نسبة هٰذا الرأي إلى ابن سينا في كتاب (الإشارات)[2].

وعلى كل حال يرى هٰؤلاء أنّ الخطأ في القوّة الواهمة والقضايا الّتي تدركها هٰذه القوّة يقع حينما تُعمم أحكامها الّتي تختص بمجال المحسوسات، لتشمل المعقولات. وبسبب هٰذا التعميم تقع الواهمة في الخطإ ويحصل خطأٌ وكذبٌ في القضايا الّتي تدركها. ومن هنا يقولون بكذب الوهميات أو القضايا الوهمية الّتي تحكم فيها الواهمة في غير المحسوسات. ومثال ذٰلك أنّ الواهمة تعمم المكانية والزمانية ـ الّتي تختص بالأجسام ـ على جميع الموجودات وتقول لكل موجود زمان ومكان. وفضلًا

الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج2، ص 221 و222؛ المظفر، محمدرضا، المنطق، ص 348 ـ 351؛ بهمنيار، التحصيل، تحقيق مرتضي مطهري، ص100؛ اليزدي، الملا عبد الله، الحاشية، ص113؛ السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، ص100ـ102؛ الكاتبي القزويني، نجم الدين علي، الرسالة الشمسيّة، في: قطب الدين محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسيّة، تصحيح محسن بيدارفر، ص462.

(1) راجع: الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص 346.

(2) راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 221.

عن المحقق الطوسي، يدخل قطب الدين الرازي في عداد من صرّحوا أنّ الخطأ والكذب في القضايا الوهمية يقع عند تعميم أحكام الوهم إلى نطاق المعقولات. قال قطب الدين في شرح الرسالة الشمسية ما يلي:

«الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة. وإنما قيّد بالأمور غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ...؛ وذٰلك لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنسان تدرك بها الجزئيّات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعةٌ للحسّ، فإذا حُكم على المحسوسات كان حكمًا صحيحًا، وإن حُكم على غير المحسوسات بأحكامها كانت كاذبةً؛ كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليه»[1].

بغضّ النظر عن قبول الواهمة وإمكانيّة إثباتها، هناك جهات غموض كثيرة تلفّ هٰذا البحث، منها على سبيل المثال: هل يمكن التوفيق بين هٰذه الآراء الّتي تبدو في الظاهر متعارضةً؟ وهل يمكن العثور على جمعٍ عرفيٍّ بين قولهم: "إنّ مصدر خطإ الإنسان وأحكامه الخاطئة هو الواهمة"، وقولهم: "إنّ خطأ الواهمة ينحصر في القضايا العقلية الكلّيّة"؟ وهل الواهمة تفيد التصوّر فحسب؛ أم تفيد حكمًا أيضًا؟ وهل الواهمة

---

(1) الرازيّ، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، تصحيح محسن بيدارفر، ص 464 و465.

تخطئ في المعقولات والمعاني المجرّدة من الحسّ فقط؟ أو يسري خطؤها إلى المحسوسات والأمور الحسّـيّة أيضًا؟ وهل الواهمة هي السبب في جميع أخطاء الإنسان الحسّـيّة والعقليّة في مجال العلوم التجريبيّة، والعلوم الرياضيّة، والعلوم الفلسفيّة؟ وإن لم تكن الواهمة هي السبب، فما هي القوّة الّتي تنشأ منها أخطاء الإنسان خاصّةً في رأي المنكرين لقوّة الواهمة؟ يتطلب بحث هٰذه المسائل مجالًا أوسع[1]، ولٰكن يمكن القول بإيجاز: إنّ مصدر جميع الأحكام هو العقل؛ وحتى القضايا الحسّـيّة الّتي لا تدرك إلّا بالحواسّ قوامها بالحكم العقلي، والحواسّ تفيد التصوّر فحسب. إذن مصدر جميع الأحكام الصحيحة والخاطئة هو العقل؛ ولٰكن عند الإجابة عن هٰذا السؤال: كيف يقع خطأٌ في حكم العقل؟ ينبغي القول: إنّ صدق أو كذب حكم العقل يتوقف على صحّة مقدّماته أو خطئها من حيث المادّة والصورة، وبعبارة أخرى من حيث المحتوى وكيفيّة نظمه وترتيبه. فإن كانت المقدّمات صحيحة من حيث المادة والصورة، يكون حكم العقل صحيحًا، وإلّا فهو خطأٌ.

بملاحظة ما تقدّم: يبدو أنّه من غير الصحيح بناء الخطإ على قوّة

---

(1) راجع: المؤلف نفسه، تعليقةٌ على شرح الإشارات والتنبيهات، في: المصدر السابق، ص 221 و222؛ مصباح يزدي، محمدتقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيديمهر، ج 1، ص 410 ـ 438.

مستقلة مثل الواهمة أو المتخيّلة أو الخيال[1]. إنّ الخطأ يتطرّق في أحكام العقل فقط. وهٰذا يعني أنّ مصدر الخطإ هو العقل نفسه وليس قوة أخرى. فعند تقصّي بحث المغالطة في المنطق ينتهي بنا الأمر إلى نتيجةٍ مفادها أنّ سبب وقوع الخطإ في أحكام العقل يرجع بشكلٍ أساسيٍّ إلى التشابه؛ بمعنى أنّ بعض القضايا الكاذبة توقِع العقل في الخطإ في إصدار الحكم بسبب تشابهها مع قضايا صادقةٍ. وبعبارة أدقّ توقعه في فهمٍ مغلوطٍ؛ ولهٰذا السبب يوجد تأكيدٌ في المنطق على أنّ أهمّ القضايا الّتي تكون منشأً للمغالطة أو تقع فيها المغالطة هي المشبّهات[2]. والمشبّهات هي قضايا شبيهةٌ بالقضايا الصادقة؛ ولهٰذا تقع فيها المغالطة. وتجدر الإشارة إلى أنّ علماء المنطق الّذين يقولون إنّ الوهم سبب الخطإ يعتبرون القضايا الوهمية نوعًا من المشبّهات[3]. ووفقًا لذٰلك فإنّ القضايا الّتي تكون منشأ المغالطة أو تقع فيها المغالطة هي المشبّهات فقط.

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه، في: مرتضى مطهري، "اصول فلسفه و روش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، ج 1، المقالة الرابعة، ص 161 ـ 167.

(2) راجع: المظفّر، محمدرضا، المنطق، ص 353: «لأنّ مادّة المغالطة هي المشبّهات والوهميّات، وأهمّها المشبّهات».

(3) راجع: الطوسيّ، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص517؛ منطق التجريد، في: حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 399. إضافةً إلى المسألة المذكورة، فإنّ تبويب الخطإ والاشتباه ومنشئه يعدّ بحدّ ذاته بحثًا مستقلًّا ويتطلّب مجالًا آخر لشرحه.

النتيجة

بدأنا هٰذا الفصل بإلقاء نظرةٍ عابرةٍ على بحوثٍ من قبيل مكانة الإدراك الحسّـيّ في العلوم المختلفة وتعريفه، ثمّ تناولنا أهمّ بحوث نظريّة المعرفة في مجال الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها، وأمورًا أخرى من قبيل عدد الحواسّ الظاهريّة ووجود قوًى حسّيّةٍ أخرى إضافةً إلى الحواسّ الخمس المعروفة، وقدرة الحواسّ الظاهريّة على رفد الإنسان بالمعرفة، وخصائصها، وطبيعة الإدراك الحسّـيّ وهل هو حضوريٌّ أو حصوليٌّ، وهل الحواسّ الظاهريّة تفيد التصوّر أو التصديق (بناءً على كون معطياتها ومدركاتها حصوليّةً)؟ وكيفيّة حكاية المفاهيم الحسّـيّة، وإمكانيّة معرفة ذاتيّات وماهيّات الأشياء الخارجيّة المحسوسة ومدى اعتبار الإدراك الحسّيّ.

وفيما يتعلّق بكون الإدراكات الحسّـيّة حضوريّةً أم حصوليّةً وصلنا إلى نتيجةٍ تستلزم تمايز عدّة أمورٍ أو جهاتٍ عن بعضها. فرغم أنّ الإحساس والتأثّر بحدّ ذاته ليس أمرًا معرفيًّا، غير أنّ معرفته تأتي عن طريق العلم الحضوريّ. وأمّا انعكاس المعرفة الحضوريّة بالإحساس والتأثر الحسّـيّ، فهو معرفةٌ حصوليّةٌ ومن نوع التصديق والقضيّة. والتعبير عن المعرفة الحضوريّة المذكورة وتفسيرها وهو ما يصطلح عليه الإدراك الحسّـيّ، وهو أيضًا معرفةٌ حصوليّةٌ وتصديقيّةٌ من نوع القضايا. وفي الوقت ذاته، الحواسّ في نطاق الإدراكات الحسّـيّة وفقًا للمعنى المختار تفيد مفهومًا وتصوّرًا فحسب، وليس حكمًا وقضيّةً وتصديقًا.

تدخل الأمور المشار إليها آنفًا ضمن مهامّ العقل ووظائفه، وعليه يعتبر الإدراك الحسّيّ ـ وفقًا للاصطلاح المختار ـ حصيلةً للتعاطي بين الحواسّ والعقل. ومن هنا اتّجهنا إلى حلّ المسألة التالية وهي: هل الحواسّ الظاهريّة تفيد التصوّر أو التصديق؟

فيما يتعلّق بكيفيّة حكاية المفاهيم الحسّيّة توصّلنا إلى نتيجةٍ وهي أنّ نظريّة العينيّة من حيث النتيجة تتّحد مع نظريّة التصوير المحاكي والمطابق للواقع. وإضافةً إلى ذٰلك فإنّ نظريّة العينيّة جرى تأسيسها على افتراضٍ مسبقٍ وهو إمكانيّة معرفة حقيقة الأشياء وكنهها، وإدراك ذاتيّاتها وفصولها الحقيقيّة، لٰكنّ هٰذا الافتراض مرفوضٌ من وجهة نظرنا؛ لأنّ كنه الأشياء لا يُدرك بالحسّ ولا بالعقل، وهو ما يعني بالنتيجة أنّ نظريّة العينيّة غير جامعةٍ وتنطوي على إشكالٍ أو إشكالاتٍ نقضيّةٍ. هٰذا طبعًا يستدعي التحرّي عن نظريّةٍ بديلةٍ. يبدو أنّ أكثر نظريّةٍ يمكن الدفاع عنها في باب الوجود الذهنيّ وكيفيّة حكاية المفاهيم هي نظريّة التصوير المحاكي المطابق للواقع.

وفيما يتعلّق بمدى اعتبار الإدراك الحسّيّ توصّلنا إلى أنّ الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها بحدّ ذاتها لا يمكن الخطأ فيها، وأمّا الأخطاء الّتي تقع في القضايا الحسّيّة فمردّها إلى أحكام العقل وتفسيراته. ويُفهم في ضوء ذٰلك أنّ منشأ الخطإ والاشتباه هو العقل نفسه وليس قوّةً أخرى. وفي الختام تناولنا أيضًا العلاقة بين الواهمة والخطإ في الإدراكات الحسّيّة، وتوصّلنا إلى حلٍّ لهٰذه المشكلة.



الحواسّ الباطنيّة

أنواعها وخصائصها ووظائفها

المقدّمة

الحواسّ الباطنيّة جزءٌ من المنظومة، أو بعبارةٍ أدقّ جزءٌ من القوى الإدراكيّة للإنسان والحيوان. استُنِد منذ القديم إلى دور هٰذه القوى في المعرفة الإنسانيّة والحيوانيّة، ونشب بحثٌ وجدلٌ واسعٌ حول هٰذه القوى. يشتمل علم النفس الفلسفيّ على مباحث كثيرةٍ حول الحواسّ الباطنيّة، ومعظمها مباحث وجوديّةٌ. وتوضيح ذٰلك أنّ النفس في هٰذا العلم تُقسّم إلى ثلاثة أقسامٍ: نباتيّةٍ، وحيوانيّةٍ، وإنسانيّةٍ، وقد أخذ المفكّرون بدراسة القوى المختلفة لكلّ واحدٍ منها وشرحها. ويرى الحكماء أنّ الحواسّ الظاهريّة والباطنيّة من القوى الإدراكيّة الّتي تختصّ بها النفس الحيوانيّة الموجودة عند الإنسان والحيوان. وفيما يخص الحواسّ الباطنيّة تُطرح وتدرس مباحث مثل جسمانية هٰذه الحواسّ أو عدمها، وعددها، والأدلّة الّتي تثبت وجود كلّ واحدةٍ منها.

على الرغم من كثرة ما أجري في علم النفس من بحوثٍ دقيقةٍ جدًّا وموسّعةٍ حول الحواسّ الباطنيّة، لٰكنّ هٰذه القوى الإدراكيّة قلّما تحظى باهتمامٍ من الناحية المعرفيّة. ويمكن العثور بين ثنايا البحوث الوفيرة على مواضيع ذات طابعٍ معرفيٍّ، وإن كان يصعب الفصل بين جانبيها المعرفيّ والوجوديّ.

نقتصر في بحثنا هٰذا على تناول البحوث المعرفيّة المتعلّقة بالحواسّ

الباطنيّة، ونبحثها من هٰذا الجانب فقط، ولٰكن بما أنّ مباحثها المعرفيّة على صلةٍ وثيقةٍ بالمباحث الوجوديّة؛ لذٰلك سنشير إليها بين ثنايا بحثنا. ومن هنا نبدأ في هٰذا الفصل بتعريف الحواسّ الباطنيّة وبيان كيفيّة تصنيفها، وأنواعها، ثمّ نلقي نظرةً عابرةً على الحسّ المشترك وخزانته (الخيال) وعلى نطاقهما ووظائفهما، ونستعرض الإدراك الخياليّ (التخيّل) من مختلف الأبعاد والجوانب وخاصّةً جانب احتمال الخطإ وعدم احتماله. ثمّ نواصل البحث ونتحدّث عن الحافظة ونطاقها ووظائفها وخصائصها ونقوّم مدى اعتبارها.

تعريف الحواسّ الباطنيّة

تُقسم القوى الإدراكيّة في النفس الحيوانيّة (التي تُسمّى الحواسّ) إلى مجموعتين:

1. الحواسّ الظاهريّة.

2. الحواسّ الباطنيّة، وهي القوى الإدراكيّة الّتي لا تحتاج إلى أعضاءٍ ظاهريّةٍ كالعين والأذن وغيرهما.

يمكن إضافة شيءٍ آخر في مجال تعريف الحواسّ الباطنيّة وبيان هويّتها، وهو أنّ الحكماء منذ القِدَم وإلى ما قبل عصر صدر المتألّهين كانوا يعتقدون بأنّ هٰذه القوى جسمانيّةٌ تحلُّ في أجزاءٍ من دماغ الإنسان؛ ولهٰذا فهي بحاجةٍ إلى أدواتٍ جسمانيّةٍ ومادّيّةٍ مثل الدماغ، وعند حصول خللٍ في قسمٍ من الدماغ، تختلّ تبعًا له القوى الحالّة فيه. ويرى المفكّرون القدماء، بل المتأخّرين أيضًا أنّه: مضافًا إلى أنّ النفوس الحيوانيّة مادّيّةٌ، فكذٰلك قواها

الإدراكيّة مادّيّةٌ أيضًا. وعلى هٰذا الأساس فالحواسّ الباطنيّة جسمانيّةٌ ولها موضعٌ معيّنٌ كما هو الحال بالنسبة إلى الحواسّ الظاهريّة. ووفقًا لهٰذه الرؤية اعتمدوا على علم التشريح لبيان محلّ كلّ واحدةٍ من الحواسّ الباطنيّة، وعيّنوا محلّ كلّ حاسّةٍ منها، ومن ذٰلك مثلًا قولهم إنّ محلّ الحسّ المشترك في مقدم الدماغ[1].

مقابل هٰذه الرؤية أثبت صدر المتألّهين أنّ القوى الإدراكيّة للنفس الحيوانيّة سواءٌ الحواسّ الظاهريّة أم الباطنيّة كلّها غير جسمانيّةٍ، وليست حالّةً في موضعٍ معيّنٍ، لٰكنّ رائد مدرسة الحكمة المتعالية يرى ضرورة وجود أعضاءٍ حسّيّةٍ كالأذن والعين للحواسّ الظاهريّة، وكذٰلك وجود أجزاءٍ مختلفةٍ من الدماغ للحواسّ الباطنيّة. غير أنّه يؤكّد على أنّها تمهّد الأرضيّة للإدراك، ولا تقوم هي بعمليّة الإدراك. ووجودها لتحقيق الإدراك الحسّيّ بمنزلة وجود النظّارات والمنظار للعين: فإن كان في عين أحدٍ خللٌ في العين، يمكن تقويمه بالنظّارات؛ لا أنّ هٰذه الأدوات تقوم بعمليّة الإدراك[2].

---

(1) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 252 ـ 255؛ الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 335 ـ 344. يقول فخر الدين الرازي في الحسّ المشترك: «(أمّا الحسّ) المشترك فهي قوّةٌ مرتسمةٌ في مقدم الدماغ تتأدّى المحسوسات الظاهرة كلّها إليها». المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 323. (المحقّق)

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 205 و226؛ ج 9، ص 191.

بقليل من التأمل والتحرّي في هٰذا المضمار، يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها أنّ القوى المذكورة وإدراكاتها مجرّدة من المادّة. والرأي الصحيح هو أنّها وإدراكاتها غير مادّيّةٍ. ومن الواضح طبعًا أنّ البحث في ما يخص الحواسّ الباطنيّة وتجرّدها أو مادّيتها مسألة وجودية، ولٰكنّ هٰذا البحث له دور مشهود في تبيين طبيعت الحواسّ الباطنيّة والإفصاح عن هويّتها، وتقديم تعريف دقيق وعميق لها. إنّ حاجة الحواسّ الباطنيّة إلى أجزاء من الدماغ وفقًا لهٰذه النظريّة يعود إلى أنها تمثّل الأرضيّة والأداة لمثل هٰذه الإدراكات. وعلى هٰذا الأساس تمثّل الحواسّ الباطنيّة مجموعة القوى الإدراكيّة الّتي لا تحتاج إلى أعضاء ظاهريّة كالعين والأذن، وهي وإن كانت بحاجة إلى أجزاء من الدماغ، لٰكنّ هٰذه الحاجة أداتيّةٌ وآليّةٌ.

كيفيّة تصنيف الحواسّ الباطنيّة

توصّل القدماء عبر الاستدلال إلى وجود خمس حواسّ باطنيّة وهي:

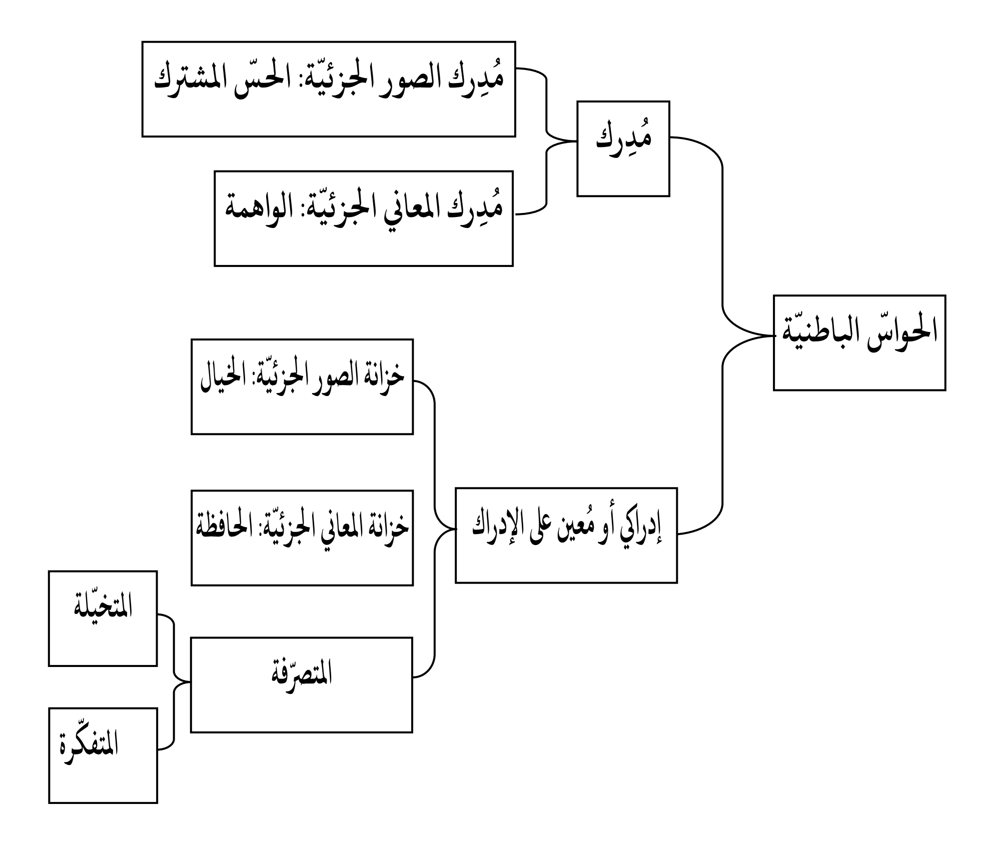
1. الحس المشترك. 2. الخيال. 3. الواهمة. 4. المتصـرّفة (المتفكرة والمتخيّلة). 5. الحافظة. ويمكن تصنيف هٰذه الأقسام على النحو التالي: الحواسّ الباطنيّة إمّا مدرِكةٌ أو مساعدةٌ على الإدراك. والحواسّ الباطنيّة المدرِكة تُقسم بدورها إلى قسمين: قسم يدرك الصور الّتي تدركها الحواسّ الظاهريّة أيضًا، وقسم يدرك ما لا تدركه الحواسّ الظاهريّة؛ وذٰلك لأنها ليست صورًا بل هي معانٍ

جزئيّةٌ. القوّة الإدراكيّة القادرة على إدراك مثل هٰذه المعاني تسمّى "الواهمة"، وتسمّى القوّة الّتي تدرك الصور والإدراكات من قبيل الفئة الأولى "الحس المشترك".

القوى المساعدة على الإدراك تُقسم إلى عدّة انواع: نوع منها يحفظ الإدراكات فقط دون التصرف بها، ويشمل هٰذا النوع قوّتين: قوّة تحفظ الصور وتسمى "الخيال"، وقوّة تحفظ المعاني وتختزنها وتُسمّى "الحافظة". والقوة الأخرى الّتي تعين على الإدراك تسمّى "المتصرفة" وهي قوّةٌ تتصرّف بالصور والمعاني الموجودة في النفس وتقوم بتحليلها. وهٰذه القوّة المتصرّفة غير مستقلّةٍ؛ فإن سُخّرت للواهمة تسمّى "متخيّلةً"، وإذا سُخّرت للعقل تُسمّى "متفكّرةً".

وبعبارةٍ أبسط، الحواسّ الباطنيّة إمّا مدرِكة وإمّا مساعدةٌ على الإدراك. والقوة الباطنيّة الإدراكيّة إذا كانت مدركة للصور تسمى "حسًّا مشتركًا"، ولهٰذه القوّة مخزنٌ تحفظ فيه الصور ويسمّى هٰذا المخزن بـ"الخيال". وإذا كانت القوّة الباطنيّة مدركة للمعاني الجزئيّة يُعبر عنها بـ"الواهمة". والواهمة لها مخزن أيضًا تحفظ فيه مثل هٰذه المعاني. ومخزن الواهمة يسمى "الحافظة". وبالإضافة إلى هٰذه القوى الأربعة، هناك حسّ باطني آخر يتصرف في ما يحصل في النفس من صور ومعانٍ. وهٰذه القوّة تسمّى "المتصرّفة".

يوضّح الرسم البياني التالي الأقسام المختلفة للحواس الباطنيّة:



وهٰكذا يتّضح كما صرّح المتقدّمون أنّ هٰذه القوى ليست مدركةً كلّها، بل الحس المشترك والواهمة هما المدركتان فقط، والحواسّ الأخرى مساعدةٌ على الإدراك. ولعلّ هٰذا هو السبب الّذي دعا إلى إطلاق تسمية "القوى الإدراكيّة" على هٰذه القوى الثلاث وهي: الخيال، والحافظة، والمتصرفة، فهي تساعد وتعين على الإدراك. وبغض النظر عن هٰذا الجانب، ليس ثمّة ما يدعو إلى وصفها بالإدراكيّة[1].

(1) راجع: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 331 و332؛

تعريف كلّ واحدةٍ من الحواسّ الباطنيّة

في ضوء ما تقدّم، واستنادًا إلى ما هو معروف لدى القدماء والمتأخرين في علم النفس الفلسفيّ، يمكن تعريف كل واحدة من الحواسّ الباطنيّة بما يلي[1]:

1. الحسّ المشترك: هٰذه القوّة من الحواسّ الباطنيّة للنفس الحيوانيّة. وهي تدرك الصور الّتي تدركها الحواسّ الظاهريّة[2]. وهٰكذا يتضح أنّ الحس المشترك

الرازيّ، قطب الدين محمّدٌ، تعليقةٌ على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات؛ الشيرازي، صدر الدين محمد ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 56؛ ج 9، ص 330.

(1) راجع: بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 783 ـ 786؛ الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 205 ـ 220؛ المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الآشتياني، ص 242 ـ 250؛ الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 332 ـ 346؛ السهروردي، شهاب الدين، الألواح العماديّة، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حببي، ص 21ـ23، وكلمة التصوّف، في: المصدر السابق، ص95 و96.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ هٰذه القوّة ـ كما سيأتي مفصلًا في بحث وظائف الحسّ المشترك ونطاقه ـ لا تختصّ بإدراك الصور الحسّيّة التي تتلقاها من الحواسّ الظاهريّة، بل هي أبعد من ذٰلك، كما قال صدر المتألّهين: «فحصول صور المحسوسات في الحس المشترك إدراك لها، سواء حصلت من الحواس، كما في المشاهدة، أو من معدن الخيال، كما في التخيل. وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل أيضًا» [الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الآشتياني، ص 248].

قوّة إدراكيّة وليست قوّة معينة على الإدراك. والحس المشترك هو وعاء لإدراكات الحواسّ الظاهريّة، وهو كالمخزن الّذي تصب فيه هٰذه الأنهار الخمسة.

2. الخيال: قوة الخيال مخزن للصور الجزئيّة وحافظة لها. وهي ليست مدرِكة بل معينة على الإدراك. ومن هنا فهي لا تقوم بدور إدراكي بصورة مباشرة؛ وإنما تحتفظ بالصور وتخزنها. فهٰذه القوّة خزانة للحس المشترك وما فيه من الصور. هٰذه المفردة وهي الخيال، تستعمل أحيانًا للحس المشترك. وفي هٰذه الحالة يُقصد منها الحس المشترك. ويبدو أنّ هٰذا الاستعمال جاء انطلاقًا من كون قوّة الخيال خزانة لصور يدركها الحس المشترك. وفي الواقع أنّ اسم الخزانة أُطلِق على المُدرِك.

استُعملت كلمة "المصورة" أيضًا فيما يخص قوّة الخيال. وللمُصوّرة استعمالان أو اصطلاحان؛ أحدهما فقط دال على قوّة الخيال. وفي الاستعمال الآخر تُعد المصورة من قوى النفس النباتية، واستعمالها بالمعنى الأخير أكثر شيوعًا.

طُرحت آراء مختلفة حول هاتين القوّتين الباطنيّتين بلحاظ وجوديّ. فالبعض أنكرهما معًا وأرجع أفعالهما ووظائفهما إلى النفس مباشرة، وقال إنّ النفس تؤدّي هٰذه الأفعال مباشرةً بلا حاجةٍ لوساطة أيّ قوّة[1]. كما أنّ

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 205 ـ 214؛ الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 335 ـ 344.

الكثير من القدماء والمتأخّرين أقروا تحقق كلا القوّتين؛ الحس المشترك، والخيال[1]. وأخيرًا فإن بعض المفكرين مثل صدر المتألّهين لم ينفِ احتمال كونهما قوّة واحدة. فالحس المشترك والخيال يمثّلان في رأيه مرتبتين لقوّة واحدة. وهٰذه القوّة في المرحلة الابتدائية تكون ضعيفةً تدرك صور المحسوسات فقط، ثم في مرتبة أعلى وبعد أن تقوى وتكتمل تصبح قادرة على حفظ الصور، بل واستحضارها فضلًا عن إدراكها [2].

على كل حال، فإنّه بنفي الحس المشترك يمكن عدُّ قوّة الخيال منتفية أيضًا. ثم

---

(1) من باب المثال: راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 252 ـ 255؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 783 ـ 785؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 205 ـ 214؛ والمبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، ص 242 ـ 248؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 332 ـ 346؛ السهروردي، شهاب الدين، الألواح العماديّة، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، ص 21 و22، والمؤلف نفسه، كلمة التصوف، في: المصدر السابق، ص96، بل العلامة الطباطبائي بإنكاره الواهمة ومخزنها، ينسب وظائفها الى الحسّ المشترك وخزانته (الخيال). [راجع: الطباطبائي، محمدحسين، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 362، تعليقة 2؛ ج 8، ص 217، التعليقة 1].

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 213ـ214.

إنّ الّذين أنكروا الحس المشترك رفضوا خزانته أيضًا، وقالوا إنّ النفس ذاتها مدركة لهذه الصور. والصور تحصل في صقع النفس دون الحاجة إلى قوّة والنفس لا تحتاج إلى قوّة الحس المشترك لإدراك تلك الصور ولا تحتاج إلى خزانة كالخيال لحفظها؛ وكأن هناك تلازمًا بين قبول القوّة المدركة وخزانتها الحافظة.

3. الواهمة: تمثّل قوة الواهمة من وجهة نظر الّذين يقرّون بوجودها، واحدة من الحواسّ الباطنيّة الّتي تدرك المعاني الجزئيّة. المعاني الجزئيّة أمور لا تنعكس في الذهن بأشكال وصور؛ كالمحبة تجاه الأم أو الولد، والكره الخاص تجاه يزيد وشارون. هٰذا عكس الأمور المحسوسة كالألوان، والأشجار والمعادن الّتي لها صور وتنعكس في الذهن بأشكالٍ وصورٍ.

وهٰكذا فإن مُدرك المعاني الجزئيّة قوّة تسمى "الواهمة"، مثلما يُسمّى مدرك الصور "حسًّا مشتركًا". والفارق بين هٰذين الحسّين الباطنيين يعود إلى اختلافهما في الأفعال والوظائف. وفقًا لهٰذه الرؤية الّتي كانت رائجة عند القُدماء فإن الصور والمعاني متمايزةٌ عن بعضهما بالنحو الّذي لا يمكن إدراكها كلّها بحاسة واحدة. فالصور الخياليّة ترتبط بعالم الحس والطبيعة، والمعاني ترتبط بالفكر.

يبدو أنّ المعاني المرتبطة بالفكر ليست مما يمكن إدراكه بالقوّة الواهمة. وإنما هي متشابهةٌ اسميًّا مع المعاني المستعملة في هٰذا الاصطلاح[1]. والمفاهيم

---

(1) المقصود من هٰذا الاصطلاح هو اصطلاح "الواهمة" وهي قوّة تدرك المعاني الجزئيّة. (المحقّق)

المرتبطة بالفكر من إنتاج العقل، والعقل هو الّذي يدركها أيضًا؛ في حين أنّ المراد من المعاني هنا ـ وفقًا لاصطلاح القدماء ـ هو المعاني الجزئيّة الّتي تحصل عليها الواهمة وتدركها، فينبغي إصلاح ما قلنا آنفًا في الفارق بين الصور والمعاني من أنّ المعاني تتعلق بالفكر. فإدراك أمور جزئيّة كالمحبة، والخوف، والكُره، وغيرها من المفاهيم المشابهة، ليست من هٰذا النمط، حتّى وفقًا لرأي القدماء.

4. الحافظة: تقوم بحفظ المعاني الجزئيّة الّتي تدركها الواهمة؛ وكما قالوا[1]: الخزانة الّتي تختزن المعاني الجزئيّة وتحفظها ليست الواهمة؛ لأن الحفظ نوع من القبول بينما الإدراك نوع من الفعل. والقوّة الواحدة لا يمكن أن تكون فاعلة وقابلة في الوقت ذاته. وأما بالنسبة إلى قوّة الخيال فهي حافظة للصور ولا يمكن أن تكون حافظة للمعاني. ولهٰذا ينبغي أن تتكفل قوّة أخرى بهٰذه الوظيفة المهمة. وهٰذه القوّة الّتي تخزن المعاني وتحفظها تسمّى "الحافظة"؛ مثلما تُسمّى خزانة الصور الجزئيّة "الخيال". والحافظة كما هو الحال بالنسبة إلى قوّة الخيال، ليست مدركةً، بل هي مساعيةٌ على الإدراك. هٰذا الحس الباطني بحفظه للمعاني يعرضها على الواهمة. ومن هنا تستطيع الواهمة استعادة

---

(1) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 229 ـ 236؛ الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات، ج 2، ص 334 ـ 346؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 211 ـ 221.

إدراكها مرّة أو مرّات أخرى. وهٰذا يعني أنّ الحافظة ليست ذات دور إدراكي مباشر، وهي فقط موضع تُحفظ فيه المعاني الجزئيّة.

5. المتصرّفة: واحدة من الحواسّ الباطنيّة تتصرّف في الإدراكات وتقوم بعمليّة تحليلها أو تركيبها، وهي تكتسب اسمها تبعًا لمرتبة النفس أو القوّة الّتي تسخّرها. فإذا استخدمتها الواهمة أو النفس الحيوانيّة وصارت تتصرّف في الصور والمعاني الجزئيّة تُسمّى "متخيّلة"، وإذا كانت في استخدام العقل والنفس الناطقة وتساعد العقل على التعريف والاستدلال تسمى "مُتفكّرة".

تعاون المتصرّفة مع العقل والوهم

نظرًا إلى تعريف القوّة المتصـرّفة وخصائصها، يتوصل العقل والوهم باستخدام هٰذه القوّة إلى كمّ هائل من الصور والمعاني. تتصرف هٰذه القوة مثلًا في الصور المحسوسة المخزونة في خزانة الخيال، فتقصّ رأس إنسان ورأس حوت وتضع رأس الإنسان على جسم الحوت ورأس الحوت على جسم الإنسان. وبهٰذا التحليل والتركيب تحصل على صورة أو صور جديدة. وعلى هٰذا المنوال تقوم أيضًا بالتحليل والتركيب في ما يخص المفاهيم والإدراكات العقليّة. فهي مثلًا تحلل مفهوم "الإنسان" إلى الجنس والفصل، أو تركّب مفاهيم مثل "الناطق" و"الحيوان" لتحصل على مفهوم "الإنسان"، أو تصوغ استدلالًا من خلال تركيب عدد من القضايا. إذن عمل المتخيّلة تحليل المعاني الجزئيّة والصور وتركيبها، وعمل المتفكّرة تحليل المعاني الكلّيّة وتركيبها. وعمل الفيلسوف الأساسيّ هو الاستدلال، وهو نوعٌ من تحليل وتركيب المعاني الكلّيّة، والفنّان سواءٌ كان شاعرًا أم رسامًا يقوم بعمليّة تحليل الصور

وتركيبها. رغم أنّ مهمّة التعريف، والاستدلال، وإدراك المفاهيم الكلّيّة، بل وصياغتها، وكذٰلك الحكم في القضايا من وظائف العقل، لٰكنّ العقل يقوم بالأفعال المذكورة باستخدام المتصرّفة ـ الّتي تُسمّى في هٰذه الحالة بالمتفكّرة ـ وهٰذه الرؤية طبعًا مبنية على أننا نقبل بوجود القوى الباطنيّة كالمتصرفة بنظرة وجودية في علم النفس [الفلسفيّ] وأن لا نعتبر مثل هٰذه الأفعال عملًا مباشرًا للنفس.

تجدر الإشارة إلى أنّه وفقًا لرؤية من يقرّون بالحواسّ الباطنيّة الخمس يُنظر إلى المتصرّفة بوصفها أداةً للواهمة، والواهمة توظّفها وتسخّرها. وبالإضافة إلى ذٰلك، المتصرّفة عن طريق الواهمة أداة بيد العقل. والواهمة والعقل يستطيعان أن يتصرّفا في المعاني الجزئيّة والكلّيّة عن طريق توظيف المتصرفة:

«وهي (أي المتصرّفة) قوّةٌ للوهم وبتوسّطه للعقل»[1].

«... ثمّ العقل العمليّ يخدم جميع هٰذه العقول فإنّ النظريّ يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العمليّ يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة، وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانًا من الّتي يلي البدن يخدم القوّة الحافظة والمتخيّلة، ثمّ المتخيّلة تخدمها قوّتان محرّكةٌ ومدركةٌ فالقوّة الشوقية يخدمها بالائتمار لها والقوة الخياليّة يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب»[2].

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 215.

(2) المصدر السابق، ص131.

علاقة المتخيّلة بالحافظة، والخيال والحسّ المشترك

تستطيع المتخيّلة تسخير قوّة الخيال والحافظة، والتصرّف بما لديها من صور ومعانٍ جزئيّة وتحليلها أو تركيبها. وهٰكذا يتسنّى للمتخيّلة من خلال إشرافها على خزانة الصور والمعاني الجزئيّة وتحليلها وتركيبها أن تخلق صورًا جديدة وتجعل الحس المشترك عرضة لمشاهدتها وإدراكها. قال ابن سينا في هٰذا المعنى: «ومن شأن هٰذه القوّة المتخيّلة أن تكون دائمة الإكباب على خزانتي المصوّرة والذاكرة، ودائمة العرض للصورة مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة، منتقلة منها إلى ضد أو ند أو شيء هو منه بسبب، وهٰذه طبيعتها»[1].

من جهة، الحس المشترك حين يعرض الصور الموجودة فيه على المتخيّلة، يُخضعها للتحليل أو التركيب، ومن جهة أخرى تقوم المتخيلة ـ بعد تحليل تلك الصور أو تركيبها ـ بصناعة صورٍ أخرى منها، وتضعها في خزانة الخيال وفي معرض إدراك الحس المشترك.

وهنا قد يتبادر إلى الأذهان سؤالٌ مفاده: لماذا لم يجعل المعتقدون بتعدد الحواسّ الباطنيّة، المتخيّلة والمتفكّرة كقوّتين منفصلتين، مع أنّهما تؤدّيان نوعين من الأعمال؟ وقد بيّن أصحاب هٰذه الرؤية أنّ المتخيّلة تتصرّف في

---

(1) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 241 و242.

الأمور الجزئيّة فقط وتُعدّ من قوى النفس الحيوانيّة، بينما المتفكّرة تتصرف بالمعاني الكلّيّة وتُعدّ في عِداد قوى النفس الإنسانيّة[1].

يبدو أنّه لا يمكن حلّ هٰذه المشكلة وفقًا للمعايير المطروحة لتعدد قوى النفس. فصدر المتألّهين بعد تقصّيه وشرحه لما أُثير من إشكالاتٍ حول الحسّ المشترك والخيال، طرح رأيًا مفيدًا لهٰذا البحث. فقد بيّن في هٰذا المجال أنّ إثبات مغايرة الحسّ المشترك والخيال ليس من المباحث الأساسيّة للفلسفة، وإنكاره لا يُحدث خللًا في أصولها الأساسيّة. ومن وجهة نظره لا مانع من كونهما مرتبتين لقوّة واحدة[2]. وهٰذا الكلام يمكن طرحه حول المتفكّرة والمتخيّلة أيضًا، وخاصّةً أنّ وحدتهما أو تغايرهما لا دور له في اعتبارهما من وجهة النظر المعرفيّة.

فيما يخصّ المتصرّفة نواجه مشكلةً أخرى وهي: رغم أنّ الحواسّ الباطنيّة يُنظر إليها على أنّها من القوى الإدراكيّة للنفس الحيوانيّة، فقد صرّح بهمنيار بأنّ المتصرّفة سواءٌ كانت المتخيّلة أم المتفكّرة، تختصّ بالإنسان وحده وأورد استدلالًا يثبت صحّة رأيه، ولٰكنّه في الختام لم ينف احتمال أن تكون لدى الحيوانات أيضًا قوّةٌ أخرى بدل هٰذه القوّة: «**وهٰذه القوّة ـ أعني المتخيّلة ـ**

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيدي مهر، ج1، ص270.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 214.

غير موجودة إلّا في الإنسان، والدليل على ذٰلك أنّ الأفعال الصادرة عن الحيوانات الأخرى تصدر على نمطٍ واحدٍ لا يتغيّر، فهي إلهاميّة كما يبني العنكبوت بيته، وكلُّ طائر عشًّا على مثال واحد، ويشبه أن يكون لسائر الحيوانات قوّة أخرى مكان هٰذه القوّة على وجه آخر»[1].

ممّا يدعو إلى الدهشة حقًّا أنّه كيف تُحسب هٰذه القوّة من قوى النفس الحيوانية بينما لدينا شواهد وقرائن تفيد أنّ الحيوانات الّتي نعرفها لا تملك مثل هٰذه القدرات والقوى؟! فالحيوانات لا عقل لها حتّى تسخّر المتصرّفة والمتفكّرة أو تقوم بعمليّة التعريف والاستدلال. وليست لديها متصرّفة ومتخيّلة تمكّنها من نظم الأشعار، أو صياغة معانٍ وصورٍ جديدةٍ أو إيجاد أعمالٍ فنّيّةٍ ورسومٍ. وهل للحيوانات أساسًا إدراك للفن وللمفاهيم الجمالية؟ كان عليهم على أدنى تقدير التزام الصمت إزاء الحيوانات والنفس الحيوانية والامتناع عن نسبة مثل هٰذه القدرات إليها، إلى حين التوصّل إلى أدلّة وشواهد مؤيّدة أو معارضة لهٰذا الرأي.

حصيلة الكلام هي أنّ الرأي الّذي كان سائدًا بين القدماء حول علم النفس هو أنّ الحواسّ الباطنيّة خمس قوًى. وكما أشرنا سابقًا فقد أكّدوا في طيّات كلامهم على مسألة أنّ هٰذه الحواسّ والقوى ليست كلّها مُدرِكةً،

---

(1) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 799.

والمدركة من بينها هما الواهمة والحس المشترك فقط[1]. حتّى إذا سلّمنا في مباحث وجود القوى الإدراكيّة للنفس بصحّة الرأي القائل بتعدّد القوى الباطنيّة، ولم ننكر الحواسّ الباطنيّة ككل، ولم نعتبر تلك الأفعال أفعالًا مباشرة للنفس وبلا واسطة[2]، يمكن القول بأنّ الواهمة على أساس هٰذه الرؤية مرفوضةٌ استنادًا إلى بعض الأدلّة[3]. وفي حالة إنكار الواهمة، فمن

(1) يفهم من عبارة ابن سينا في الشفاء أنّه يعتبر جميع القوى الباطنية مدركةً: «وأمّا القوى المدركة من باطن فبعضها قوًى تدرك صور المحسوسات وبعضها تدرك معاني المحسوسات. ومن المدرِكات ما يدرك ويفعل معًا، ومنها ما يدرك إدراكًا أوّليًّا، ومنها ما يدرك إدراكًا ثانيًا» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 59]. هٰذه الرؤية موضع نظر وتأمل؛ كما يصرّح المحقق الطوسي في شرح الإشارات بأنّه ليست القوى كلها مدركة، وليس بينها قوة مدركة سوى الحس المشترك والواهمة.

(2) المقصود من الواسطة هنا، القوى. وعلى هٰذا فإن ما يكون بلا واسطةٍ يعني بلا قوّةٍ.

(3) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 217، تعليقة 1 «لٰكن يمكن المناقشة في كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر وهو أن المحسوسات إنما تقع محسوسة بالحس المشترك بعد وجودها في الحواسّ الظاهرة كالبصر والسمع واللمس مثلًا بأعيانها وعلم النفس بها علمًا حضوريًّا من جملة اتّحادها بالقوى البدنية نحوًا من الاتّحاد، وكذٰلك العلم الإحساسي الحصولي بهٰذه الأمور المسماة بالمعاني ـ كالمحبة والعداوة ونحوهما مسبوقٌ بعلم النفس بها حضورًا فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهٰذه الكيفيات النفسانية هو الحس المشترك، كما أن المدرك لتلك الكيفيات الخارجية على اختلافها هو هو ومجرّد تسميتها معاني قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة والسواد بالخارج من النفس والبدن لا يوجب إثبات قوّةٍ أخرى مستقلّةٍ لإدراكها فتأمل فيه» (المحقّق)؛ ج 3، ص 362،

الطبيعي إنكار خزانتها وهي الحافظة. ومن هنا، توجد قوّة واحدة فقط تدرك المعاني الجزئيّة وتدرِك الصور المحسوسة أيضًا. وعلى هٰذا، من بين الحواسّ

تعليقة 1 «لا ينال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئيّ كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلًا وإنّما ينال أمورًا جزئيّةً موجودةً في باطن الإنسان كالمحبّة والعداوة والسرور والحزن، ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحس المشترك كما سيأتي في سفر النفس، ومجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواسّ الظاهرة لا يوجب مباينة نوعية في الفعل حتّى يحوج إلى إثبات قوة أخرى فالحق إسقاط الوهم من رأس، وإسناد فعله إلى الحس المشترك» (المحقّق)؛ وتعليقة 2، مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، تعليقة 360، ص 365 ـ 370 «... فقد عرفت أنّ المشهور بينهم كون القوّة الواهمة قوّةً مستقلّةً، لٰكن احتمل الشيخ في موضع من الشفاء كونَ المتوهّمة هي المتفكّرة والمتخيّلة بعينها، وذهب شيخ الإشراق إلى وحدة الواهمة والمتخيّلة والحسّ المشترك، وذهب سيّدنا الأُستاذ قدس سره في تعليقته على الأسفار إلى كونها هي الحسّ المشترك، لٰكنّه نسب إليها إدراك المحبّة ونحوها، مع أنّها معلومة بالعلم الحضوريّ، ويمكن تأويل كلامه إلى أنّه يتصوّر معانيها الجزئيّة. وذهب صدر المتألّهين إلى أنّ الوهم هو العقل المتنزّل عن مرتبته، ولا يخلو كلامه عن غموض، فليتأمّل.

والحقّ أنّ المحبّة ونحوها من الكيفيّات النفسانيّة تُعلم علمًا حضوريًّا، ويأخذ الذهن منها معاني جزئيّة، على وزان الصور الخياليّة، فيتذكّرها بعد زوالها، كما أنّه يأخذ معاني كلّيّة كسائر المعقولات. وأمّا المعاني الجزئيّة التي ندركها في الحيوانات والأناسيّ فهي في الأصل مأخوذة من حالاتنا النفسيّة، وننسبها إليها لِما نرى فيها من آثارها. وأمّا الإدراك الغريزيّ فله شأن آخر، وليس أمرًا مشعورًا به. وأمّا الأحكام فكلّها صادرة من النفس، فما كان منها منتهيًا إلى البدهيّات فهو صادق وذو قيمة منطقيّة، وما كان منها ناشئًا عن مجرّد التخيّل والتمثيل فقيمته رهن للبرهان» المصدر السابق، ص 369 ـ 370 (المحقّق)؛ حسين زاده، محمد، معرفت بشرى؛ زيرساختها [أسس المعرفة البشريّة]، ص 131 و132.

الباطنيّة هناك قوّة واحدة مدركة فقط وهي الحس المشترك. ولهٰذا السبب؛ أي كون الحواسّ الباطنيّة الأخرى غير مدركة، تختص المباحث المعرفيّة بالحس المشترك وخزانته؛ أي الخيال. وينبغي طبعًا النظر إلى الخيال كوعاء واسع وعام تُخزَن فيه الصور والمعاني الجزئيّة ـ وهٰذا الرأي اختاره العلّامة الطباطبائي وأثبت صحّته[1] ـ أو نعيّن وعاءً آخر للمعاني الجزئيّة. وعلى كل حال ما يعتبره العرف "خزانة" ويُسمّيه "حافظة" أو ذاكرة ويعتبره خزانة الصور والمعاني الجزئيّة، بل حتّى المفاهيم والمعاني الكلّيّة وكل أنواع التصديقات، يخضع هٰذا للتمحيص والنظر وتقييم مدى اعتباره هنا ومن حيث الجانب المعرفي. هناك بحوث معرفيّة كثيرة حول الحافظة ـ بمعناها المتعارف ـ وسنتناولها لاحقًا ونبحثها ونجيب عن تساؤلاتها بإيجاز.

في ختام هٰذا البحث، تجدر الإشارة إلى أنّه ربّما خطر على بالكم حتّى الآن أنّ المباحث المعرفيّة لا تبتني على مسائل وجودية مثل تحقق القوى الباطنيّة وإثباتها. ومثل هٰذه المسائل تختص بعلم النفس الفلسفيّ. وفي نهاية الأمر في علم النفس الفلسفيّ الّذين يحتاجون إلى إثبات هٰذه القوى هم من يعتبرون النفس الحيوانيّة وقواها الإدراكيّة مادّيّة، وعند اعتبار النفس وقواها الإدراكيّة مجرّدة، لا تبقى ضرورة لإثبات تعدد القوى، ولٰكن يمكن

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 3، ص 362، تعليقة 1 و2؛ ج 8، ص 217، تعليقة 1.

الردّ على ذٰلك بالقول: إنّ النفس الحيوانيّة رغم تجردها وبساطتها، ورغم قبول هٰذا الرأي، لها شؤون ووظائف شتّى. ونظرًا إلى أنّه لا يمكن إنكار هٰذه الشؤون والوظائف، إذن لا يمكن إنكار تعدّد القوى ومنها القوى الباطنيّة. ومن هنا فإنَّ تجرد النفس وبساطتها لا يمنع الاعتقاد بتعدد القوى الباطنيّة للنفس. ونحن ندرك بالعلم الشهوديّ والتجربة الباطنيّة أننا نفهم بعض المعاني، وندرك بعض الصور، ونصنع صورًا جديدةً، ونقوم بعمليّة التعريف والاستدلال، وننسى بعض إدراكاتنا وبعد مدّة نستطيع استذكارها أو بعض منها. إذن لا شكّ عندنا في وجود هٰذه الأفعال والوظائف. وهٰذه الأفعال والوظائف تستدعي وجود قوًى أو شؤونٍ متعدّدةٍ. ولا شكّ طبعًا في أنّه لا يمكن قبول القول بأن كل واحدة من هٰذه الأفعال والوظائف كالحفظ والاستذكار أو الاسترجاع، وحفظ الصور أو المعاني، يتطلب شأنًا أو قوّة على حِدَة. لٰكن ألا يمكن القول: إنّ الأفعال والوظائف المذكورة تشير على الأقل إلى وجود الحس المشترك، والحافظة بمعناها العام، والمتصرّفة، وعن طريقها يمكن الاستدلال على تحقق هٰذه القوى الثلاث أو المراتب الثلاث في النفس؟

الحسّ المشترك

بناءً على ما تقدّم، نتناول هنا من بين القوى المذكورة الحس المشترك والخيال بمعناه الواسع (أو الحافظة بمعناها المتعارف)، ونسلّط الضوء على مدى اعتبارها من الناحية المعرفيّة. نبدأ البحث بوظائف الحس المشترك. فمسألة وظائف الحس المشترك لها تأثير مهم في توضيح قيمة واعتبار الحِس

المشترك وخزانتِه الخيالِ الّذي يبدو ذا معنًى واسعٍ ويشمل جميع المعاني الجزئيّة والصور المحسوسة.

وظائف الحسّ المشترك

من أجل التعرّف على هٰذه القوّة الإدراكيّة بنحو أكبر، نشير إلى بعض وظائفها المعروفة عند القدماء والمتأخّرين[1]. نذكر على سبيل المثال أنّنا نرى بحاسّة البصر أنّ لون التفّاح أصفر. وعند أكله ندرك بحاسّة الذوق حلاوته. ومتى ما رأينا لونه ننتقل من لونه الأصفر إلى حلاوة طعمه، ونحكم أنّ هٰذه الفاكهة الصفراء اللون حلوة الطعم. وكذٰلك متى ما أكلناها وذقنا حلاوتها، ننتقل إلى لونها ونحكم أنّ هٰذا الطعم الحلو لتلك الفاكهة الصفراء اللون.

من الواضح أنّ أيًّا من الحواسّ الظاهريّة لا تستطيع إصدار مثل هٰذه الأحكام. فبالبصر ندرك فقط أنّ هٰذا الشيء أصفر اللون، وذاك أحمر. وبحاسة الذوق نفهم أنّ طعم هٰذه المادّة حلو أو لها طعم آخر، ولٰكن لا ندرك أنّ هٰذا الشيء الحلو هو ذٰلك الشيء الأصفر اللون. إذن مثل هٰذه الأحكام ليست من عمل الحواسّ الظاهريّة. ولٰكن هل من الممكن صدور مثل هٰذه الأحكام من العقل؟ من وجهة نظر القدماء لا يمكن نسبة مثل هٰذه الأحكام إلى العقل؛ وذٰلك أوّلًا: لأنّ العقل

(1) للاطلاع على الوظائف التي ذكرها القدماء والمتأخرون واستدلوا بها على تحقق هٰذه القوّة، راجع على سبيل المثال الهامش التالي.

يدرك الكليات وليس الأمور الجزئيّة، في حين أنّ هٰذه الأحكام جزئيّة ولا بدّ أن يكون مدركها قوّةً قادرةً على إدراكها؛ ثانيًا: للحيوانات أيضًا مثل هٰذه الأحكام. ونذكر من ذٰلك على سبيل المثال أنّها عندما تشمّ الشـيء تدرك مذاقه وطعمه، وحين ترى حجرًا أو عصا بيد الإنسان تتذكر الألم الّذي تسببه لها؛ فتفرّ منه. ومن الواضح أنّ الحيوانات لا عقل لها. وهٰذا يعني أنّ للإنسان والحيوان ـ إضافة إلى الحواسّ الظاهريّة ـ حسًّا آخر يدرك مثل هٰذه الصور. هٰذا الحس الّذي هو قوّة باطنيّة يُسمّى "الحسّ المشترك". وقد استدلّ ابن سينا وحكماء آخرون كثيرون عن طريق هٰذه الأمور والوظائف على وجود قوّة أخرى غير العقل والحواسّ الظاهريّة اسمها "الحس المشترك". قال ابن سينا: «**ولو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات، لتعذّرت عليه الحياة، ولم يكن الشمّ دالًّا لها على الطعم ولم يكن الصوت دالًّا إيّاها على الطعم، ولم تكن صورة الخشبة تذكرها صورة الألم حتّى تهرب منه؛ فيجب لا محالة أن يكون لهٰذه الصور مجمعٌ واحدٌ من باطنٍ**»[1].

الوظيفة الأخرى للحسّ المشترك هي أنّ الإنسان يشاهد أحيانًا صورًا ليس لها وجودٌ خارجيٌّ، وتتحقّق في نفسه فقط. من ذٰلك مثلًا أنّ الإنسان

---

(1) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص229. كذٰلك، راجع: الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات، ج 2، ص 332 و338 ـ 339؛ الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 335؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 205 و206.

يدرك في المنام صورًا حسّيّةً كثيرةً منها ما هو مرئيٌّ، ومنها ما هو مسموعٌ، ومنها ما هو مشمومٌ، في حين أنّ هٰذه الصور لا وجود لها في العالم الخارجيّ، وليس لها ما بإزاء. إضافةً إلى ذٰلك، هناك من الناس من يرى أمثال هٰذه الصور في اليقظة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المصابين بأمراضٍ نفسيّةٍ أو من لديهم خوف شديد. فهٰؤلاء يدركون صورًا لا وجود لها في الواقع الخارجي، بل هي موجودة في أنفسهم فقط. وبناءً على ما تقدّم يفهم أنّ مُدرِك هٰذه الصور ليس العقل ولا الحواسّ الظاهريّة، بل هو قوّة أخرى؛ قوّة تكون هٰذه الصور حاضرة لديها وتدركها عن هٰذا الطريق، وهو "الحس المشترك"[1].

يمكن إضفاء مزيد من العمومية على عمل الحس المشترك. فالحس المشترك يدرك بالإضافة ما تقدّم الصورَ الحاصلة من نشاط المتخيّلة (المتصرّفة) الّتي تُختزن في الخيال. وكما ذكرنا سابقًا أنّ المتخيّلة بحدّ ذاتها ليست قوّة مدركة، وإنما عملها التصرّف في الصور الموجودة في خزانة الخيال. وهٰكذا نعلم أنّ مدرك الصور الّتي تأتي عن طريق تركيب وتصرّف المتخيّلة،

---

(1) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص227 و228؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 209 و210؛ الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 337 و338.

هو الحسّ المشترك. قال بهمنيار في هٰذا الصدد: «**والنفس تدرك ما تركبه هٰذه القوّة (يعني المتصرّفة) وتفصّله من الصور بواسطة الحسّ المشترك وما يركبه من المعاني بواسطة القوّة الوهميّة**»[1].

كذٰلك يمكن القول إنّ مجال عمل الحسّ المشترك وإدراكاته أوسع ممّا ذُكر؛ وكما أشار الحكماء والعرفاء: بعض الصور الحسّيّة بما فيها المرئيّة والمسموعة وما شاكلها، ترتسم في نفوس أصحاب الكشف، بل لدى الأنبياء والأولياء المعصومين عليهم السلام وفي حسّهم المشترك. هٰذه الصور والمعاني إما أن تكون حقائق مجرّدة تتنزّل من العالم العلوي وبعد أن تكتسي ثوب الصور ترتسم في حسّهم المشترك. وإمّا أن تكون صورًا عينيّةً موجودةً في مثال منفصل، وحين اتّصال الإنسان بذٰلك العالم يُدرك بعض الحقائق والصور الموجودة فيه. وتوضيح ذٰلك هو أنّه رغم إنكار وجود عالم المثال من قبل المشّائين، غير أنّ العرفاء والحكماء الإشراقيين وأتباع الحكمة المتعالية أقاموا أدلّةً كثيرةً على وجوده. وعوالم الوجود وفقًا لشهود العرفاء واستدلالات الحكمة الإشراقية والصدرائية متعددة وذات ثلاث مراتب:

1. عالم الطبيعة أو الأجسام وهو أدناها.

---

(1) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 786. كذٰلك، راجع: السبزواري، الملا هادي، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 193، تعليقة 1.

2. عالم العقول أو المجرّدات التامة أو الأرواح البسيطة الّتي هي نورانية محضة وهو أعلاها.

3. عالم المثال أو الخيال المنفصل، وهو يقع بين هٰذين العالمين.

عالم المثال لا يتباين كلّيًّا مع عالم الطبيعة وعالم العقول، وهو من جهةٍ مشابهٌ لكلا العالمين. موجودات هٰذا العالم من حيث الأبعاد الجسمية والخصائص المادّيّة مشابهة لأجسام عالم الطبيعة وموجوداتها. ومن حيث التجرّد عن المادة هي حقائق نورانية ومشابهة لعالم العقول والأرواح البسيطة:

«اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسًا مقداريًّا، وبالجوهر المجرّد العقليّ في كونه نورانيًّا، وليس بجسم مركّبٍ مادّيٍّ ولا جوهرٍ مجرّدٍ عقليٍّ؛ لأنّه برزخٌ وحدٌّ فاصلٌ بينهما... ويسمّى أيضًا بالخيال المنفصل؛ لكونه غير مادي تشبيهًا بالخيال المتّصل»[1].

يتسنّى للعقول أو الأرواح في عالم المثال ـ الّذي يُسمّى أيضًا الخيال المنفصل ـ التجسّم واكتساب صورة جسمانية، كما يمكن للأجسام أيضًا أن تصير روحانية وتسير من عالم الطبيعة إلى عالم المثال.

---

(1) القيصـري، داود بن محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، المقدمة، الفصل السادس، ص30.

عالم المثال أو الخيال المُنفصل يقع في مقابل الخيال المتصل. والخيال المتصل قائم بالنفس الإنسانيّة، على خلاف الخيال المنفصل الّذي هو عالم مستقل عن نفس الإنسان وغير متقوّم بها. وكما أنّ النفس الإنسانيّة تتصل مع عالم الطبيعة عن طريق الحواسّ الظاهريّة وتنتزع صورًا عينية مادّيّة محسوسة من عالم الطبيعة، كذٰلك النفس تتصل بحواس شبيهة بالحواسّ الظاهريّة الّتي تتعلق بإدراك عالم الطبيعة، وتتصل بعالم المثال أو الخيال المُنفصل وتُدرك ما فيه من حقائق، وتشاهد الصور المثالية بعين برزخية وتشم الروائح المثالية بحاسة شمّ برزخية إلخ.

وعلى هٰذا، فإن لعالم المثال أيضًا خمس حواسّ تختلف عن الحواسّ الظاهريّة. والإنسان يدرك عادةً حقائق ذٰلك العالم أثناء النوم عن طريق الحواسّ الخياليّة (القوى الإدراكيّة المتعلّقة بعالم المثال أو الخيال المنفصل)، وإن كان من الممكن أن يدرك تلك الحقائق حين اليقظة أيضًا.

تجدر الإشارة إلى أنّه حين اليقظة، يُتاح الاتّصال بكلا عالمي النشأة؛ عالم الخيال المتصل، وعالم الخيال المُنفصل، لٰكنّ الإنسان يرى عادةً في المنام الحقائق المتعلّقة بالخيال المتّصل وأحيانًا الحقائق المتعلّقة بالخيال المنفصل. وعلى هٰذا يستطيع النائم وكذٰلك أصحاب الكشف شقّ طريقهم إلى عالم الخيال، والاتّصال بموجوداته. ويتاح لكلا هاتين الفئتين الاتّصال بعالم الخيال المنفصل، وبعالم الخيال المتّصل الّذي يتحقّق في نفس الإنسان، وهٰذا الاتّصال سواءٌ كان حين النوم أو حين اليقظة يحصل

بالتخيّل والإدراك الخياليّ الّذي هو فعل الحسّ المشترك. وعن طريق هٰذه الأداة يتّصل الإنسان بعالم المثال أو الخيال المنفصل ويدرك حقائقه. وطبعًا الرؤية القائلة بأنّ التخيّل يحصل عن طريق الحسّ المشترك مبنيّةٌ على أساس إثبات مثل هٰذه القوّة للنفس، وإلّا يمكن القول بقدرة النفس على شهود الحقائق الخياليّة في المثال المتّصل والمنفصل على نحوٍ مستقلٍّ ودون الحاجة إلى قوّةٍ كالحسّ المشترك[1].

وعلى هٰذا رغم انهماك النفس بمعطيات الحواسّ الظاهريّة وانشغالها بها، تستطيع أيضًا الانتباه إلى الباطن. وإذا انتبهت النفس أو قوّتها المتخيّلة، وهي الحس المشترك، إلى الباطن، يمكنها مشاهدة حقائق كثيرة؛ ذٰلك لأن النفس إذا انصرفت عن العالم الخارجي وارداته ومعطياته الحسّـيّة، يمكنها الصعود إلى مرتبة المثال المنفصل أو مرتبة العقل الّذي فيه الجواهر النورانية العقلية والمجرّدات التامة. إنّ انصراف النفس عن البدن ومعطياته الحسّـيّة يحصل عن طريق النوم، والارتياض، والموت. وعند النوم لا تزول كلّ الحجب ولا يحصل انصراف تام عن البدن وارداته الحسّـيّة، ولٰكن رغم ذٰلك يمكن للإنسان الانقطاع عن عالم المادة والالتفات إلى باطنه وتكون له مشاهدات في مرآة نفسه على مقدار

(1) يحتاج بحث وشرح أدلة إثبات الحس المشترك مجالًا آخر، رغم أن تلك الأدلة طُرِحت استنادًا إلى الوظائف. وبالإضافة إلى ذٰلك فإن بعض الوظائف المنسوبة إليها، من قبيل المقارنة والحكم في الوظيفة الأولى إنما تتحقق بمساعدة العقل.

انكشاف الحجب وانقطاع انتباه النفس إلى عالم المادة.

ينشغل الحس المشترك عادة بالواردات الحسّـيّة ويغفل عن الباطن، ولٰكن عند انقطاع اهتمام النفس بالبدن، أو عندما يتناقص انشغال النفس بالمعطيات الحسّـيّة وتدبير شؤون البدن، تتجه مرآة الخيال (الحس المشترك) نحو عالم المعنى والصور المجرّدة. هناك وجهان لنفس الإنسان والحس المشترك: وجه نحو عالم الشهادة والعالم الحسّـيّ، ووجه نحو عالم الغيب والمعنى، وتتجه النفس عند اليقظة عادة صوب عالم الشهادة والعالم الحسّيّ. وبعدما تتوصل النفس عن طريق الحواسّ الظاهريّة إلى الإدراكات الحسّـيّة، ترتسم صور المحسوسات الخارجيّة في الحس المشترك وخزانته (وهو الخيال) وهٰكذا ترتقي الصورة الخارجيّة المحسوسة إلى صورة حسّيّة، ثم ترتقي الصورة الحسّـيّة إلى صورةٍ خياليّةٍ.

يتنبّه الإنسان إلى باطنه عند النوم أو الارتياض أو الموت، ويضفي على المعاني طابع الصُوَر. ومن هنا فانّ الأمور المعقولة التي ليست لها صورة، حين تكتسي بثوب الصورة تهبط من عالم العقل إلى الخيال والحس المشترك. الحس المشترك لا فارق لديه أن يكون ما تخيّله قد جاء من عالم المحسوس أو انكشف له من باطن النفس عن طريق الاتّصال بعالم المثال أو العقل، فهو تخيّل عن أي طريق حصل.

إنّ ما يُرى في المنام يُقسم إلى عدّة أقسام: قسم يحتاج إلى تفسير، وقسم آخر ليس بحاجةٍ إلى تفسير؛ وقسم ثالث ليس إلا أضغاث أحلام، أو صورًا أوجدتها

المتخيلة والنفس. بالإضافة إلى ذٰلك فان ما يدركه الإنسان في المنام يمكن أن يراه في اليقظة. وهٰذه الإدراكات رغم تمايزها وكثرتها، تحصل بالحس المشترك[1]. طبقًا لرؤية المشائين الّتي تنكر عالم المثال أو الخيال المنفصل، تُنفى فقط مشاهدة وإدراك موجودات ذٰلك العالم بالحس المشترك، وأما مشاهدة الصور وإدراك المعاني في المنام واليقظة فهو باقٍ على قوته من وجهة نظرهم.

وخلاصة الكلام أنّه وفقًا للرؤية العرفانيّة، والحكمة الإشراقية، والصدرائية، القوّة الّتي لها صِلة بعالم المثال أو الخيال المنفصل، ويمكنها الاتّصال به في حال النوم أو اليقظة هو "الحس المشترك". وقد يعبّرون عن هٰذه القوّة أحيانًا بقوّة الخيال، ولٰكنّ مقصودهم الحس المشترك. وقوّة الخيال وفقًا لاصطلاح الحكماء والعرفاء حافظة وخزانة للصور وهي غير مُدرِكة. وبما أنّ الخيال خازن للصور الموجودة في الحس المشترك يذكرون اسم الخزانة أحيانًا بدلًا من المُدرِك (الحس المشترك)[2]. وسواءٌ كان هٰذا الاستعمال صحيحًا أم لا، لا شكّ في أنّ المراد من قوّة الخيال في مثل هٰذه الموارد هو الحسّ المشترك.

---

(1) القيصري، داود بن محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، المقدمة، الفصل السادس، ص 30 ـ 32؛ الشيرازي، صدر الدين محمّدٌ، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، ص 467 ـ 483.

(2) راجع: السبزواري، الملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 193، تعليقة 1.

مجال الحسّ المشترك

مجال نفوذ الحسّ المشترك واسع ويشمل الكثير من الإدراكات. على أساس بحث الوظائف الّذي سبق ذكره، يمكن تبويب أهمها على النحو التالي:

1. إدراك المحسوسات في حال حضور المادّة: الحسّ المشترك بمعيّة إدراك الحواسّ الظاهريّة وفي طولها، يدرك الواردات الّتي تُرسل من الحواسّ الظاهريّة إلى الخيال. المعرفة بتمايز هٰذين النوعين من الإدراك وتعددهما تحصل عن طريق الاستدلال. قال صدر المتألّهين في هٰذا المعنى: «**إذا أبصرنا شيئا وحصل أيضًا منه في الحس المشترك صورة اتّحد الإدراكان ولا يتميّز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلّا بوسط ودليل**»[1]. بل يمكن القول بأن ما يُدرَك عن طريق الحواسّ الظاهريّة من لون الجسم، وشكله، وطعمه، ورائحته يصل إلى الحس المشترك، وتقوم هٰذه القوّة بإدراك هٰذه الأمور جميعًا فيما يرتبط بذٰلك الجسم: من لونه، وحجمه، وطعمه، ورائحته.

2. إدراك المحسوسات في حال عدم حضور المادة؛ في النوم أو اليقظة: بعد إدراك المحسوسات العينيّة بالحواسّ الظاهريّة يصوّرها الحسّ المشترك (أو الخيال) ويصوغ لها صورة تتناسب معها ويحفظها في خزانة الخيال. وهٰكذا

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 242.

عندما يراجع الإنسان أو الحيوان خزانة الخيال، يستطيع عن طريق الحسّ المشترك إدراك المحسوسات الّتي حصل عليها لحد الآن، كما يستطيع في المنام استذكار تلك المحسوسات واستعراضها. وبعض مناماتنا في الحقيقة إدراك واستذكار لتلك المحسوسات الماضية.

3. إدراك ما يُستمد من الاتّصال بعالم المثال: من مهام ووظائف الحسّ المشترك إدراك الأمور الّتي تأتي عبر الاتّصال بعالم المثال أو الخيال المنفصل، وكذٰلك إدراك الحقائق العقلية الّتي تهبط من العالم العلوي إلى العالم السفلي وتتخذ طابع الصور.

4. إدراك الأمور المستمدّة من تركيب الصور والمعاني: من شؤون الحسّ المشترك إدراك الأمور الّتي تصنعها المتخيّلة بتحليل وتركيب الصور والمعاني الجزئيّة.

5. مقارنة الحاضر بالماضي وما شابه ذٰلك: إذا آذى إنسانٌ حيوانًا بعصى مثلًا، فحينما يحرك العصا في يده مرّة أخرى يهرب ذٰلك الحيوان. ومُدرك مثل هٰذه الإدراكات هو الحسّ المشترك. فصورة العصا الّتي أُوذي بها الحيوان سابقًا موجودةٌ في الحسّ المشترك عند ذٰلك الحيوان، وعندما يرى تلك العصا أو ما شابهها يحكم أنّه إذا اقترب منها، يلقى الأذى مرّةً أخرى. إنّ إدراك أمور مثل مقارنة ومطابقة الحاضر مع الماضي، أو مقارنة هٰذه العصا مع عصا أخرى، عمليّة تحصل بالحسّ المشترك. ولو أنّ حيوانًا انزلق في حفرة، يبقى بعد ذٰلك في حذرٍ متى ما مرَّ من ذٰلك الموضع لكي لا يقع في تلك الحفرة أو في

حفرة أخرى مشابهة لها. وإذا لم تكن للحيوانات مثل هٰذه القوّة الإدراكيّة، فهي تواجه الكثير من المخاطر الّتي تؤدي إلى هلاكها، ولٰكنّ الفراشة مثلًا ليست لها مثل هٰذه القوة، ولذٰلك كثيرًا ما تُلقي نفسها في الخطر، وحين تصطدم بالسراج لا ترتدع بل تعاود الاقتراب مرّة بعد أخرى:

«ثمّ كلّ ذٰلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه لطال الأمر على الحيوان ويقع في المهالك؛ فإنّ بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربّما يتهافت على النار مرّة بعد أخرى وقد تأذّى بها، ولو كان له تخيّل وحفظ لما وقع الإحساس به أوّلًا لم يكن يعود إلى ما تأذّي به مرّة»[1].

وهنا يُثار سؤال وهو: هل الحكم والمقارنة والتطبيق في مثل هٰذه الإدراكات من عمل الحسّ المشترك والخيال؟ أم هو من شؤون النفس والعقل، وقوّة الخيال بحفظها للصورة السابقة وعرضها على النفس، تضعها في معرض الحكم والمقارنة والتطبيق؟ يبدو أنّ هٰذا العمل في الواقع من وظائف النفس، ودور الحسّ المشترك والخيال في مثل هٰذه الأمور هو دورٌ مساعدٌ لا أكثر. وليست مهمّة الحواسّ، ومنها الحسّ المشترك الحكم والمقارنة والمطابقة. ومن هنا فان المقارنات السابقة، وما يجري مجراها من مقارنات أخرى ـ ومنها مثلًا كون هٰذه التفاحة أكثر حمرة من تلك التفاحة، أو أنّ هٰذا العصير أحلى من ذٰلك ـ ليست من عمل الحسّ المشترك وحده.

---

(1) المصدر السابق، ج 8، ص157 و158.

الفوارق بين الحسّ المشترك والحواسّ الظاهريّة

نظرًا إلى وظائف الحسّ المشترك يمكن العثور على كثير من الفوارق بين الحواسّ الظاهريّة والحسّ المشترك. منها:

أوّلًا: كلّ واحدة من الحواسّ الظاهريّة قادرة على إدراك نوعٍ خاصٍ من الأعراض، من ذٰلك أنّ حاسّة الذوق تدرك الطعم، وحاسة الشم تدرك الرائحة، لٰكنّ الحسّ المشترك قادر على إدراكها كلّها.

ثانيًا: يُشترط في الحواسّ الظاهريّة حضور المادة والاتّصال بها، ولا يتحقّق الإدراك بدون حضور المادّة واتّصال تلك الحاسة بها، بينما في الحسّ المشترك لا يشترط حضور المادّة. الحسّ المشترك يدرك المحسوسات عند حضور المادة وعند غيابها، بل يستطيع حتّى حين النوم الرجوع إلى الخيال وإدراك الصور الموجودة فيه.

ثالثًا: إدراك الحواسّ الظاهريّة يختصّ فقط بإدراك الصور الّتي تصله من الخارج ولا يتعدّى ذٰلك، في حين أنّ إدراك الحسّ المشترك يمتد إلى مجال أوسع، ويشمل حتّى الصور الّتي يتلقاها من الباطن. الصور الّتي تصنعها المتخيّلة تودِعها في خزانة الخيال، بعد ذٰلك يتسنّى للحسّ المشترك من خلال إشرافه على الخيال، إدراك الصور الّتي صنعتها المتخيّلة أيضًا؛ بل يمكن القول إنّ المفاهيم الشهوديّة الجزئيّة الّتي هي انعكاس للعلوم الحضوريّة في النفس مثل هٰذه المحبّة الخاصّة وذٰلك

الخوف الخاص تُختزن في الخيال، والحسّ المشترك بعد التعاطي مع الخيال والإشراف عليه، يدرك مثل هٰذه المفاهيم الجزئيّة أيضًا. وفي المجموع يدرك الحسّ المشترك ثلاثة أنواع من المفاهيم: المفاهيم الحسّيّة، والمفاهيم المصطنعة، والمفاهيم الجزئيّة الشهوديّة[1].

رابعًا: إدراك الحواسّ الظاهريّة يختص بالمحسوسات فحسب، ولا يتعدى إلى ما هو أبعد من ذٰلك، وأما الحسّ المشترك فيستطيع عن طريق الاتّصال بالمثال المنفصل إدراك الحقائق الموجودة في ذٰلك العالم حسب قدرته.

في ضوء ما تقدّم يمكن تلخيص الفارق بين الحواسّ الظاهريّة والحسّ المشترك في أنّ عمل الحسّ المشترك هو التخيّل أو عرض إدراك خيالي، وعمل الحواسّ الظاهريّة هو الإحساس وبالنتيجة الإدراك الحسّي. وتوضيح ذٰلك هو أنّ الحسّ المشترك يدرك المحسوسات المادّيّة بدون وجود المادة، في حين أنّ إدراك الحواسّ الظاهريّة مشروط بوجود المادّة وحضورها. وبعبارة أخرى، في الإدراك الحسّيّ يُدرَك المحسوس العيني المادي الموجود في عالم الطبيعة؛ أمّا التخيّل فتُدرَك به الحقائق الموجودة في عالم المثال أو الخيال المنفصل، الّتي لها صور وخصائص مادّيّة وأبعاد جسمانية، ولٰكن ليست بمعية مادة عينيّة:

---

(1) راجع: حسين زاده، محمد، "طبقه‌بندى مفاهيم از منظر معرفت‌شناسان مسلمان" [تصنيف المفاهيم في رأي علماء نظرية المعرفة المسلمين]، مجلة "معرفت" الشهريّة، العدد 99، شباط 2005م، ص 28.

«فالإحساس إدراك الشـيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسة، من الأين والمتى والوضع والكيف وغير ذٰلك، وبعض ذٰلك لا ينفك ذٰلك الشـيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره. والتخيّل إدراك لذٰلك الشـيء [أي المحسوس] مع الهيئات المذكورة، ولٰكن في حالتي حضوره وغيبته»[1].

وفقًا للتعريف المذكور يتوقف تحقق الإحساس على ثلاثة شروط:

1. أن يكون المُدرَك جزئيًّا.

2. حضور المادّة واتّصالها بالعضو الإدراكي.

3. أن يكون ذا أبعادٍ وهيئاتٍ مادّيّةٍ.

خصائص التخيّل أو الإدراك الخياليّ

من بين الشروط أو الخصائص الّتي سبق ذكرها، يتوفّر في التخيّل أو الإدراك الخيالي الشرطان الأول والثالث فقط؛ أي أنّ المُدرَك ومعلومه

---

(1) الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 323 و324. كذٰلك، راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 360 و361؛ ابن سينا، النجاة، تحقيق محمدتقي دانشپژوه، ص207 ـ 210؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضـى مطهري، ص745؛ فخر الدين محمد الرازي، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 427 و428.

جزئي، وله أبعاد وهيئات مادّيّة، وهٰذا يعني اتّصافه ببعض الخصائص المادّيّة، ولٰكنّه ليس مبتنيًا على حضور المادة؛ أي من المحتمل وجود المادة وحضورها، ومن الممكن غيابها. وهٰذا الإمكان مطروح طبعًا في باب مجموعة من الصور الخياليّة الّتي تأتي من عالم الطبيعة إلى مثال النفس، لٰكن لا يُتصوّر حضور المادة في مجموعة من الصور الخياليّة الّتي هي تنزّل لمعاني عالَم العقل وحقائقه إلى الخيال والحس المشترك. وربّما تكتسي تلك الحقائق بلباس مادي كما بيّن العرفاء طبعًا، وتتمثل وتتجسد بصورة جسمانية؛ مثلما تمثّل جبرائيل للسيّدة مريم عليها السلام، على هيئة إنسان: ﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾[1]، أو يأتي على شكل شاب جميل كما حصل لنبيّنا محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم[2]. قال صدر المتألّهين في هٰذا المعنى: «**... الخيال [يعني الحس المشترك] على ضربين؛ لأنّه تارةً يحصل من النظر في ظاهر عالم الشهادة بالحس، فيرتقي إليه صورة المحسوس الخارجي، وتارة يحصل من النظر إلى باطن عالم الغيب فنزل إليه صورة الأمر المعقول الداخلي**»[3].

وخلاصة الكلام أنّه وفقًا لرؤية القدماء، الإدراك له مراحل أربع: الإدراك الحسّيّ، والتخيّل، والوهم، والتعقّل. ويختلف الإدراك الحسّيّ عن الإدراك

---

(1) سورة مريم: 17.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، ص 471.

(3) المصدر السابق، ص 470.

الخيالي في أنّ الإدراك الحسّـيّ مبني على جميع الشروط المذكورة آنفًا، بينما الإدراك الخيالي مبني على الشرطين الأول والثالث. أما بالنسبة إلى صدر المتألّهين فهو عندما أنكر وجود قوّة مستقلة باسم الواهمة فقد أنكر في الواقع التوهم أو الإدراك الوهمي وقال إنّ للإدراك ثلاث مراحل فقط وهي: الإدراك الحسّـيّ، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي: «**فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثةٌ والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته**»[1].

وقد ذهب العلّامة الطباطبائي إلى ما هو أبعد من ذٰلك فأنكر الإدراك الوهمي (التوهم)، وأسند إدراك المعاني الجزئيّة كالمحبة والعداوة والخوف، إلى الحسّ المشترك، نافيًا تحقيق مثل هٰذا التمايز بين الإدراك الحسّـيّ (الإحساس) والإدراك الخيالي، ومبيّنًا أنّ الإدراك الحسّـيّ أو الإحساس والإدراك الخيالي في الحقيقة شيء واحد، وليس بينهما فارق ذو بالٍ؛ وذٰلك لأنّ حضور المادة الخارجيّة أو عدم حضورها لا يخلق تمايزًا في المدرِك. وهٰذا يعني أنّ الإدراك نوعان:

1. الإدراك الحسّـيّ والخياليّ.
2. الإدراك العقليّ.

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 362.

«والحقّ أنّه نوعان بإسقاط الإحساس، كما أسقط الوهم؛ فإنّ حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرةً بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادّة، وربما كان المتخيّل أقوى وأشدّ ظهورًا مع عناية النفس به»[1].

يبدو في الوهلة الأولى أنّ ما ذكره القدماء من الفارق بين الإدراك الحسّـيّ (بمعنى الإحساس) والإدراك الخيالي ـ حتّى إذا اعتبرنا الإدراكين مجرّدين ـ أمر جدير بالاهتمام، وبأدنى تأمل في أنفسنا نُشاهد تمايزًا واضحًا بين هٰذين النوعين من الإدراك. فحضور المادة أو غيابها له تأثير واضح في تمايز هٰذين النوعين من الإدراك. والصور الّتي نستقيها من المادّة الخارجيّة إذا قورنت بما لدينا من علم شهودي وتجربة ذاتية، يُلاحظ إدراكها الحسّـيّ أقوى وأكثر تأثيرًا من إدراكها الخيالي؛ كما أنّ إدراكها الخيالي مؤثر أيضًا ولٰكن ليس بدرجة التأثير الّتي تحصل عند الاتّصال مع معالم الطبيعة عن طريق الحواسّ والإدراك الحسّيّ. إذا كان الإدراك الحسّـيّ عبارةً عن التأثّر الّذي يحصل في النفس عن طريق الأعيان الخارجيّة فهو أوضح وأقوى من إدراكها الخيالي، بل يمكن القول إنّ العلم بالتأثر الحسّـيّ الموجود في النفس معرفةٌ حضوريّةٌ.

رغم ما تقدم ذكره يمكن القول إنّ حضور المادة أو غيابها لا تأثير له في قوّة أو ضعف إدراكها، وإنما قوّة الإدراك أو ضعفه يأتي من مدى انتباه

---

(1) الطباطبائي، محمدحسين، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة 2.

النفس. وكلما زاد انتباه النفس كان الإدراك أقوى، وكلّما نقص انتباهها كان الإدراك أضعف. ولهٰذا يشتّدُ الشعور بالألم ليلًا عند المرضى؛ وذٰلك لقلّة المشاغل الّتي تلهي النفس عن الانتباه. وبالنتيجة تصبح النفس جاهزة لمزيد من الانتباه والاهتمام. وفي الكثير من الأوقات نشعر بحرقةٍ في موضع من الجسم كاليدِ مثلًا، وحين ننتبه لها نلاحظ أنّ هناك جرحًا يسيل منه الدم، لٰكنّنا لم ننتبه عند حصول الجرح واصطدام الجسم الجارح بيدنا. ومع أنّ هٰذا النوع من الإدراكات علوم حضوريّة فإنّ لمدى انتباه النفس تأثيره في شدّة الشعور بالألم وضعفه. وبالإضافة إلى ذٰلك فإنّ اللذة الّتي نشعر بها أثناء المنام من تناول الطعام أو شمّ الروائح العطرة، وما شاكل ذٰلك، لا تقلّ عمّا نشعر به من مشابهاتها في اليقظة، بل قد يفوقها أيضًا. وهٰكذا يتّضح أنّ حضور المادّة أو غيابها لا تأثير له في قوّة الإدراك أو ضعفه. وهو ما يعني عدم وجود فارق أساسيّ بين الإدراك الحسّـيّ والإدراك الخيالي (التخيّل).

مكانة الصور الخياليّة

كما تقدّم يتحقّق التخيّل أو الإدراك الخيالي عن طريق الصور الخياليّة. وهٰذه الصور مادّيّة وفقًا لرأي القدماء وموجودة في الحس المشترك وفي خزانته وهي الخيال، حتّى أنّهم عيّنوا مركز هٰذه القوى في الدماغ، ولٰكن بعد إثبات تجرّد الصور الخياليّة، يُثار أمامنا سؤال يحمل طابعًا وجوديًّا وهو: أين موضع هٰذه الصور؟ فهل هي في النفس وتحصل في قوّة من قواها أو مرتبة من مراتبها؟ أم هي خارج النفس ولٰكنّها حاضرة لديها؟

للإجابة عن هٰذا السؤال ينبغي الإشارة إلى أنّ عالم الخيال على قسمين:

1. الخيال المتصل.

2. الخيال المنفصل.

كلا هٰذين العالمين لهما كمية، وهما مع ذٰلك مجرّدان من المادة، ولٰكنّ الخيال المتصل قائم بالنفس، والخيال المنفصل خارج النفس. ويعتقد شيخ الإشراق أنّ الصور الخياليّة تحصل في الخيال المنفصل وموجودة خارج نفس الإنسان[1]. ويقرُّ صدر المتألّهين بفكرة الخيال المنفصل ولٰكنّه يطرح رأيًا آخر في مقابل رأي شيخ الإشراق يرى فيه أنّ الإدراكات والصور الخياليّة موجودة في صقع النفس وليس خارجها. وجاء باستدلال لإثبات صحة رأيه[2]. ومعنى ذٰلك أنّ صدر المتألّهين وأتباعه يقولون بأن الحسّ المشترك لا يتّصل مع الصور الّتي تكون خارج النفس الإنسانيّة، بل هٰذه الصور موجودةٌ في صقع

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 302 و303؛ السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 495؛ السهروردي، تعليقاتٌ على إلٰهيّات الشفاء، في: ابن سينا، الإلٰهيّات من الشفاء، ص 132؛ مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص355، ش355؛ آشتياني، سيّد جلال الدين، "شرح مقدمه‌ى قيصرى بر فصوص حكم" [شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم]، ص 530.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص302ـ303.

النفس، ويدركها الحسّ المشترك في الخيال المتصل. ومن هنا فإن جميع الصور؛ سواء كانت صورًا واقعية أم صورًا تختلقها وتصنعها المتخيّلة (المتصرّفة) ولا واقع لها، تحصل في هٰذه المرتبة.

يبدو أنّ قبول أي من هٰذين الرأيين لا يتمخّض عنه أي نتائج معرفيّة. والشـيء المهم في نظريّة المعرفة هو صِرف تحقق مثل هٰذه الصور واعتبارها، وليس كيفيّة تحققها، أو أنّها متحققة في النفس أو خارجها.

في الختام علينا التنبيه إلى أنّ هٰذا السؤال يمكن طرحه أيضًا حول المعاني الكلّيّة والمفاهيم العقلية، والقول: أين تقع مثل هٰذه المفاهيم؟ هل هي موجودة في الذهن والنفس أم خارجها؟ يقول الأفلاطونيون وفقًا للاعتقاد بـ "نظريّة المثل" ـ بقراءاتٍ وتفاسير متعدّدةٍ ـ إنّ موطنها خارج النفس الإنسانيّة. بينما يعتقد الآخرون ومنهم الأرسطيون أنّ هٰذه المفاهيم موجودة في الذهن والنفس. نظرًا إلى أنّ هٰذه المسألة وحلّها ليس لها دور مباشر في نظريّة المعرفة؛ لذٰلك لا نتناولها في بحثنا هٰذا، ويمكننا الحصول على الحل الصحيح لهٰذه المسألة في مبحث حقيقة الكلّي[1].

إمكانيّة خطإ الإدراكات الخياليّة

من أهمّ الأسئلة الّتي يمكن طرحها حول الإدراكات الخياليّة هو: هل الإدراكات المذكورة معرّضةٌ للخطإ؟ أم هي مطابقة للواقع دائمًا ولا مجال

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "معرفت‌شناسى" [نظرية المعرفة]، الفصلين السادس والسابع.

للخطإ فيها؟ أم أنّها غير قابلة للاتصاف بالخطإ والصواب أو الكذب والصدق؟ للحصول على جواب دقيق لهٰذا السؤال يجب أن نبحث في أنّه هل الإدراكات الخياليّة مجرّد تصوّرات من غير حكم، أم هي تصديقات ومقرونة بالحكم، أم هي ليست من سنخ التصوّر ولا من سنخ التصديق، بل ينبغي أن تكون من أنواع العلوم الحضوريّة؟ ومن الواضح أنّها إذا كانت من سنخ التصور أو العلم الحضوريّ، لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب. هناك حالة واحدة يمكن أن توصف الإدراكات الخياليّة فيها بالصدق و الكذب، أو الحقيقة والخطإ وهي أن تكون من أنواع التصديق.

حضوريّة الإدراكات الخياليّة أو حصوليّتها

قد يبدو في الوهلة الأولى أنّ هٰذا النوع من الإدراكات علوم حصوليّة ونتوصل إلى إدراكها بواسطة الصور، ولٰكن بقليل من التأمّل يتّضح أنّها ليست علومًا حصوليّة بل هي حضوريّة. وعند توجّه النفس إلى الصور الموجودة في قوّة الخيال والحسّ المشترك تنال معرفة حضوريّة. ومن هنا لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب. طبعًا إذا اعتبرنا مثل هٰذه المعارف حضوريّة نواجه مسألة عويصة وهي: إن كانت هٰذه المعارف حضوريّةً، فما هو دور قوّة الخيال والحسّ المشترك في إيجادها وإدراكها؟ وفقًا للرأي القائل بعدم حاجة العلم الحضوريّ إلى أداة، ما هو الدور الّذي تؤدّيه هاتان القوّتان هنا؟ ألا تدل هٰذه القوى وحاجة مثل هٰذه الإدراكات لها، على أنّها حصوليّة وليست حضوريّة؟

هنا نجد أنفسنا في مقابل قياس ذي حدّين: إمّا أن نرفض دور الحسّ المشترك وقوّة الخيال في هٰذا النوع من الإدراكات وننكر وجود مثل هٰذه القوى أساسًا، وإمّا أن نقرّ بحصولها ونوافق على أنّ المعارف المستقاة منها حصوليّة وليست حضوريّة. وما ذهب إليه فخر الدين الرازي الّذي أنكر وجود حواسّ باطنيّة واعتبر هٰذه الإدراكات عمل النفس مباشرة وبلا واسطة[1]، يعني أنّه اختار الرأي الأوّل منكرًا وجود مثل هٰذه القوى للنفس، ولٰكنّه طبعًا لم يصرّح بهٰذا المعنى بوضوح أي أنّه يعتبر مثل هٰذه الإدراكات من أقسام العلم الحضوريّ.

عمدة الأدلة الّتي طرحت لإثبات الحسّ المشترك، وخزانته ـ قوة الخيال ـ مستقاةٌ من الوظائف المختلفة الّتي تُنسب إلى هاتين القوّتين، في حين يمكن القول إنّ الأفعال الّتي تنسب إلى هاتين القوّتين هو عمل النفس مباشرةً، والاستدلالات الّتي أقيمت لإثباتها لا تصمد أمام النقد. ومن هنا اعتبر صدر المتألّهين أنّ أقوى دليل على حصول الحس المشترك، هو الاستدلال عن طريق الصور الذهنيّة الّتي ليس لها ما يُماثلها في الخارج: «**الحجّة الثالثة وهي أقوى الحجج أنّ الإنسان يدرك صورًا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين[2] وكما يعرض للنائم في رؤياه...**»[3].

---

(1) راجع: الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقيّة، ج 2، ص 345 ـ 357.

(2) البرسام بالكسر علّةٌ يهذى فيها. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، مادّة: برسم. (المترجم)

(3) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 209 ـ 210.

ومعنى هٰذا أنّ صدر المتألّهين يقرّ بحصول الحسّ المشترك وكأنه بسكوته أو باعترافه الضمني بقوة الاستدلال الثالث، يذعن بوجود قوة باسم "الحسّ المشترك". وعلى أي حال بما أنّه لا يمكن نسبة بعض الأفعال والوظائف إلى قوى نفسانية أخرى؛ لذٰلك تُنسب إلى الحس المشترك، ومن هنا نهتدي إلى نتيجة وهي وجود هٰذه القوة[1].

ولٰكن هل يمكن الإذعان بوجود الحسّ المشترك بناءً على المعايير الّتي أقرّها صدر المتألّهين في مجال تعدّد القوى لبيان كثرتها؟ بعدما نقد صدر المتألّهين المعايير الّتي طرحت لهٰذه الغاية، اقتصر على اعتبار معيارَين فقط:

1. بقاء قوّة في ظرف انعدام قوّة أخرى.

2. حصول التضاد بين أفعالٍ كالجذب والدفع.

بناءً على رأيه كل واحد من هٰذين المعيارين دليل على تعدّد القوى[2]. وهنا بأي واحد من هٰذين المعيارين يمكن إثبات تحقق الحسّ المشترك، ومغايرته

---

(1) يعدُّ البحث في كفاية الأدلّة على وجود الحسّ المشترك، واعتبارها مسألة وجودية وطرحها وبحثها يتطلب مجالًا آخر. هٰذه الوظائف والأفعال لا يمكن إنكارها سواء جئنا باستدلال معتبر لإثبات وجود الحسّ المشترك والخيال عن طريق هٰذه الوظائف، أم لم نستطع الإتيان بدليل. النفس هي التي تدرك الصور المثالية والمعاني الجزئيّة بواسطة قوة كالحسّ المشترك أم بدون واسطتها.

(2) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيديمهر، ص 383.

للقوى الأخرى؟ وهل كلا المعيارين أو أحدهما على الأقل يصدق على الأفعال الّتي تُنسب إلى الحسّ المشترك؟ وهل يمكن إثبات إمكانيّة أن يفقد أحدٌ حسّه المشترك مع بقاء قوّة خياله أو بالعكس؟ وهل يمكن اعتبار فعل الحسّ المشترك في تضادٍّ مع أفعال سائر القوى الإدراكيّة؟ يبدو أنّ أيًّا من هٰذين الأسلوبين لا يمكن تطبيقه على الحسّ المشترك. ومن هنا، وفقًا للمعيار المقبول عند صدر المتألّهين لا يمكن إثبات وجود الحسّ المشترك كقوّة باطنيّة مستقلّة عن القوى الأخرى[1].

خلاصة الكلام، وفقًا لآراء من يقرّون بوجود الحسّ المشترك وما شابهه، مثل هٰذه الإدراكات تحصل في النفس على نحوٍ حصوليٍّ عن طريق هٰذه القوى، ولٰكن بناءً على رأي المنكرين له، تدرك النفس هٰذه المُدركات دون الحاجة إلى قوّة معيّنة، وإدراكها يكون على نحو مباشر وبدون صورةٍ ذهنيّةٍ. وبالنتيجة الصور الخياليّة ومعانيها الجزئيّة مشهودة للنفس بالعلم الحضوريّ، ولٰكن لماذا لا يمكن الاعتقاد أنّه حتّى مع الإقرار بوجود هٰذه القوى، تدرك النفس إدراكات هٰذه القوى بالعلم الحضوريّ؟ من الطبيعي بالنسبة إلى القدماء الّذين كانوا يعتبرون هٰذه الإدراكات مادّيّة كالإدراكات الحسّـيّة، أن ينظروا إلى هٰذه الإدراكات على أنّها حصوليّة، ولٰكن استنادًا إلى رأي صدر المتألّهين ما هو المانع من القول إنّ النفس بمثل هٰذه القوى، تدرك الإدراكات الخياليّة والمعاني الجزئيّة حضوريًّا، خاصّةً في ضوء رأيه المشهور

(1) المصدر السابق، ص 383.

بأنّ "النفس في وحدتها كلّ القوى"؟[1] وفقًا لهٰذا الرأي، للنفس قوًى متعدّدةٌ ولٰكنّ النفس متّحدةٌ معها، وكلّ واحدةٍ من هٰذه القوى هي في الواقع مرتبةٌ من مراتبها أو شأنٌ من شؤونها. وفي الحقيقة، النفس هي المُدرِكة والحاضرة في تلك المرتبة؛ ففي مرتبة الحسّ الظاهريّ إحساسٌ؛ وفي مرتبة الخيال تخيّلٌ؛ وفي مرتبة العقل تعقّلٌ.

إذا أُخذت الإدراكات الخياليّة والمعاني الجزئيّة على أنّها علمٌ حضوريٌّ، يتّضح عندئذٍ جواب السؤال الّذي يُطرح حول احتمال خطئها. فبما أنّ هٰذه الإدراكات علوم حضوريّة، والعلوم الحضوريّة لا تقبل الخطأ، فمعنى ذٰلك أنّه لا مجال للخطإ فيها.

على الرغم من كل هٰذا، لا زلنا نواجه في هٰذا المجال تحدّيًا آخر وهو: لماذا أذعن العرفاء بحصول خطإٍ في مثل هٰذه الإدراكات؟ من ذٰلك مثلًا أنّ القيصري بعدما أقرّ بوجود الخطإ في مثل هٰذه الإدراكات، أخذ يتحرّى عن أسباب الخطإ فيها:

«وأسباب الخطإ ما يخالف ذٰلك من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس باللذات الدنيوية واستعمال القوّة المتخيّلة في التخيّلات الفاسدة والانهماك في الشهوات والحرص على المخالفات. فإنّ كل ذٰلك ممّا يوجب الظلمة وازدياد الحجب...»[2].

---

(1) راجع: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص221ـ230.

(2) القيصري، داود بن‌محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل السادس، ص 32.

وهٰكذا، من المحتمل حصول خطإٍ في الإدراكات الخياليّة، وأحيانًا لا تتطابق هٰذه الإدراكات مع الواقع. ويُعزى سبب وقوع الخطإ في مثل هٰذه الإدراكات إلى اختلال القوى الدماغية وانحراف المزاج، أو التصرّفات النفسانيّة. ومن هنا تكون أضغاث الأحلام خطأً ولا تُطابق الواقع.

إذا تأمّلنا في مجموع كلمات وآثار العرفاء بدقّة، سنجد حلًّا لهٰذه المسألة. مقصودهم من الخطإ والاشتباه في الإدراكات الخياليّة هو أنّ ما ينكشف للكاشف لا يتحقق في عالم الخيال المنفصل، وإنما هو من إيجاد النفس وقوّة المتخيّلة، أو من إلقاء الشيطان. ومن يكون في سير الخيال، ويتصل بالخيال المنفصل بحيث لا تحرفه العوامل الخارجيّة الرادعة عن هٰذا الاتّصال، يدرك الحقائق في الخيال المطلق. ثم إنّ الصور الّتي يدركها ليست من إيجاد نفسه وقوّته المتخيّلة، بل هي أمور محققة في عالم الخيال المنفصل[1].

وهٰكذا تصبح مسألة الخطإ وتمييز الخطإ في مثل هٰذه الإدراكات إما بمعنى التمييز بين الحقائق الخياليّة والحقائق المحسوسة، وإما بمعنى التمييز بين الحقائق الخياليّة وبين المعاني أو الصور الّتي تصنعها المتخيّلة. ليس من البساطة التمييز بين الحقائق الخياليّة والحقائق المحسوسة، أو التمييز بين الحقائق الخياليّة والحقائق الّتي تصنعها القوّة المتخيّلة وتُختزن في الخزانة وهي القوّة المصوّرة أو الخيال؛ فهٰذا التمايز يتطلب معيارًا. وهٰذا ما دفع العرفاء إلى

(1) وهو ما يعبّر عنه أحيانًا بالمثال المطلق.

إبداء اهتمام فائق بمسألة تقييم المكاشفات، حيث طرحوا معايير مختلفة لتقييمها. ومن هنا أصبحت هناك صلة وثيقة بين المكاشفات والعلم الحضوريّ وكذٰلك مسألة معيار التقييم[1].

حصيلة الكلام هي أنّ الخطأ في الإدراكات الخياليّة يعني أنّ المكاشِف يعجز عن إدراك الحقائق رغم اتّصاله بالمثال المطلق أو الخيال المنفصل، بل ربّما يعيقه بعض العوامل عن هٰذا الاتّصال ويؤدي إلى انحرافه. إنّ نفس الإنسان قادرة على الاتّصال بالمثال المطلق، وقادرة أيضًا على إدراك حقائق ذٰلك العالم؛ بل هي قادرة أيضًا على الذهاب إلى ما وراء ذٰلك العالم والوصول إلى عالم الأرواح البسيطة والعقول وشهود بعض حقائق ذٰلك العالم، ولٰكنّ هناك عوامل ربّما تحول دون حصول هٰذا الاتّصال وسير النفس، وتصدّ الإنسان عن مشاهدة تلك العوالم. في ما يخصّ المثال المطلق أو الخيال المنفصل قد لا تتطابق الإدراكات الخياليّة مع ذٰلك العالم. وهو ما يعني أنّ النفس قد تعجز عن الاتّصال بذٰلك العالم بسبب تصـرّفاتها أو بسبب خللٍ يطرأ على القوى المادّيّة والنفسانية للإنسان، أو حتّى في حالة اتّصالها، من بعد مشاهدتها لبعض الحقائق وانطباعها في الخيال، تتصرّف وتتدخّل القوّة المتخيّلة في تفسيرها.

---

(1) البحث عن معيار تقييم المكاشفات يتطلب مجالًا آخر. راجع: محمدحسين زاده ومحسن قمي، "مكاشفه وتجربه دينى" [المكاشفة والتجربة الدينية]، شهرية معرفت، العدد 19، 1375 هـ ش، ص 78.

الحافظة

تحدّثنا إلى الآن بإيجاز عن الحسّ المشترك وخزانته (الخيال)، ووظائفهما، وبحثنا الإدراك الخيالي (التخيّل) من زوايا وجوانب مختلفة وخاصة من جانب احتمال الخطإ فيه أو عدم احتماله. والآن يصل الدور لتسليط الضوء على واحدة من أهمّ القوى الباطنيّة للإنسان، وهي الحافظة ودراستها من زاويةٍ معرفيّةٍ، والنظر في مدى اعتبارها وسلامتها من الخطإ، وكيفيّة حصول عمليّة الاستذكار ودورها في نظريّة المعرفة، ولٰكن قبل كل شيء ينبغي التعرف بإيجاز على هٰذه القوّة من منظار علم النفس.

مكانة الحافظة في علم النفس

انبثقت في علم النفس واتجاهاته المختلفة وخاصة في علم نفس وظائف الأعضاء وعلم النفس المعرفي وعلم نفس الإحساس والإدراك نقاشاتٌ وبحوثٌ كثيرة حول الحافظة، أهمّها: أنواع الحافظة، ومراحلها ووظائفها المختلفة، وبنيتها وعملياتها، وأخيرًا بحث النسيان.

المقصود من الحافظة في هٰذه العلوم جميع أنواع الاستذكار، وليس الاصطلاح الشائع في علم النفس الفلسفيّ. وهٰكذا يُفهم أنّها تمتدّ إلى نطاقٍ واسعٍ من النشاطات والأمور الذهنيّة وتشمل الاكتناز (الحفظ والتخزين) والاستعادة والاستذكار[1]. وللذاكرة بهٰذا المعنى أو الاصطلاح دور مدهش في

---

(1) اتكينسون، ريتا ال.، وآخرون، زمينه‌ى روان‌شناسى هيلگارد [مدخل إلى علم النفس

الحياة الإنسانيّة؛ بحيث كما قال هارينغ: «**هناك ظواهر وجودية لا تحصى تشكل منّا بمجموعها كيانًا واحدًا. ومثلما لو أنّ الذرات الّتي تشكّل البدن لو كانت لا تلتصق ببعضها بفعل قوّة جاذبة المادة لتناثر بدننا. فلولا قوّة الحافظة الرابطة والموحِّدة، لتعدّد وعينا وحفظنا بعدد لحظات حياتنا**»[(1)].

ذكروا للذاكرة أقسامًا شتّى، أهمها: الحافظة القصيرة المدى، والحافظة الطويلة المدى، وذاكرة المهارة، وذاكرة العمل، والحافظة الابتدائية، والحافظة المرجع. وسعة الحافظة القصيرة المدى محدودة وتستوعب ما يقارب سبعة مواضيع؛ بينما سعة الحافظة الطويلة المدى غير محدودة.

ومن بين المباحث المطروحة في مجال الحافظة، يلزم الالتفات إلى مراحل الحافظة في بحثنا الحالي. وقد ذكروا في علم النفس التجريبيّ ثلاث مراحل للذاكرة. في المرحلة الأولى الّتي تُسمّى التشفير أو الترميز، تودع المعلومات المكتسبة من بعد تشفيرها، في الحافظة. وفي المرحلة الثانية الّتي يسمّونها بالاكتناز تودع المعلومات المكتسبة والمشفّرة في الحافظة وتختزن فيها.

لهيلجارد]، ترجمة محمدنقي براهني وآخرون، ج 1، فصل 8؛ غراهام، آر.، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة عليرضا رجايي وعلي أكبر صارمي، ص 486ـ520؛ سولسو، روبرت، "روانشناسى شناختى" [علم النفس المعرفي]، ترجمة فرهاد ماهر، ص 190 ـ 384؛ مان، ان. ال.، "اصول روانشناسى" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، ج 2، ص 154 ـ 222.

(1) اتكينسون، ريتا ال. وآخرون، زمينهى روانشناسى هيلگارد [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمدنقي براهني وآخرون، ج1، ص491.

والمرحلة الثالثة هي العمليّة الّتي تُستدعي فيها المعلومات المختزنة من خزانة الذهن. تُسمّى هٰذه المرحلة الاستعادة.

من منظار علماء النفس، يُحتمل وقوع الخطإ في كل واحدة من هٰذه المراحل الثلاث. والاختلال في أي واحدة منها يؤدّي إلى خطإٍ في الحافظة. البحوث الّتي تجري بشأن الحافظة في الوقت الحاضر تحاول التعرف على الكيفيّة الّتي يؤدي فيها وقوع الخلل في أي من هٰذه المراحل إلى خطإ الحافظة. ولغرض تفادي وقوع الخطإ يعيّنون النشاطات والأفعال الذهنيّة لكل واحدة من هٰذه المراحل، لكي يتعرفوا على الأمور الّتي تؤدي إلى حصول خلل في النشاطات الذهنيّة لكل مرحلة وتنتهي إلى خطإ الحافظة؛ كما أنّ أداء المراحل الثلاث للذاكرة مختلفٌ من حيث الحافظة القصيرة المدى والحافظة الطويلة المدى، وتتغير تبعًا للمواقف والأحوال[1].

مجال الحافظة في نظريّة المعرفة

ذكرنا سابقًا أنّ الحافظة ـ وفقًا للاصطلاح الرائج لدى الحكماء المسلمين ومن هم على مشربهم من الفلاسفة الآخرين ـ عبارة عن خزانة للمعاني الجزئيّة وهي تقوم بعمليّة حفظها فقط؛ مثلما أنّ الخيال خزانة للصور

(1) راجع: المصدر السابق، الفصل الثامن. ينبغي التنبيه إلى أنّ هناك بحوثًا كثيرة جديرة بالطرح في البحث حول ما يخص بنية الحافظة وعملياتها وخطأ الحافظة والخلل فيها، وحقيقة الاستذكار، والفارق بينه وبين الإدراكات الأولية من منظار علم النفس وخاصة علم النفس المعرفي، غير أن التعرض لهذه البحوث ودراستها يتطلب مجالًا آخر.

الجزئيّة وتنحصر مهمّته في حفظ هٰذه الصور فحسب، ولٰكن يبدو أنّ الحافظة في نظريّة المعرفة لها معنى أوسع من هٰذين[1]، بل يمتدّ ليشمل المعاني والصور الكلّيّة وحتى القضايا أيضًا. وهٰكذا تبيّن أنّ الحافظة تمثّل في نظريّة المعرفة خزانةً تحفظ معارف الإنسان بما فيها المعاني والصور والتصوّرات الجزئيّة والكلّيّة، والمفاهيم والقضايا أو التصوّرات والتصديقات، ويمكنها استذكارها أيضًا. وأهمّ وظائف الحافظة بناءً على هٰذا التعريف هي الحفظ والاستذكار؛ كما أنّ وظيفتها لا تنحصر بالمعاني الجزئيّة وتشمل جميع المفاهيم والقضايا. وهٰكذا يتّضح أنّ الحافظة في الاصطلاح المعرفي تشمل نطاقًا واسعًا من إدراكات الإنسان.

نطاق الحافظة

وفقًا للتعريف الّذي بيّنّاه للذاكرة من الجانب المعرفي، تشمل الحافظة مجالًا واسعًا من إدراكات الإنسان، وأهمها:

1. الصور الجزئيّة.

2. المعاني الجزئيّة.

3. المفاهيم الكلّيّة بما فيها الماهويّة، والفلسفيّة، والمنطقيّة، والمفاهيم الماهويّة سواء كانت مفاهيم محسوسة أم شهودية، وغيرها.

4. القضايا المعبّرة عن علوم حضوريّة وقعت في الماضي مثل قضايا: "كنتُ

---

(1) وهي أعم من أن تكون خزانة وحافظة للمعاني الجزئيّة والصور الجزئيّة فقط. (المحقّق)

مسرورًا" و"كنتُ خائفًا"، حيث يمكن للشخص عن طريق الحافظة استذكار حالاته النفسيّة والذاتيّة والروحية، ويتم تعيين صدق مثل هٰذه الأمور عن طريق الرجوع إلى الحافظة.

5. القضايا المعبّرة عن تجارب حسّيّة سابقة مثل "العسل الّذي تذوقته بالأمس كان حلو الطعم وأصفر اللون وناعمًا"، "تلك التفاحة كانت حامضة"، وما شابه ذٰلك.

6. القضايا المعبّرة عن تفسير تجارب حسّيّة سابقة، مثل: "بالأمس هطل المطر"، و"في الصيف الماضي جَفّت الأزهار بسبب شدّة الحرارة".

7. القضايا المبنية على الإخبار وشهادة الآخرين، مثل: "عاش ابن سينا قبل المحقق الطوسي".

8. جميع القضايا المتعلّقة بالعلوم القبليّة، كأن تكون هٰذه القضايا في علوم مثل الرياضيات أو المنطق أو الفلسفة؛ مثل المعادلات الّتي كان الشخص يحلّها في مرحلة الدراسة الإعداديّة وبقيت محفوظةً في ذهنه، ويتذكّر حاليًّا نتائجها وطرق حلّها.

ينبغي الالتفات إلى أنّ الحافظة غير محصورة بالمعارف المتعلّقة بالماضي. فلو حصل إرباك في الحافظة أثناء الكلام أو أثناء عمليّة التفكير، لما استطعنا مواصلة الكلام ولا الاستمرار في التفكير. الحافظة لها دور أساسيّ في تنظيم تفكيرنا وأقوالنا؛ فبدون الحافظة لا يمكننا الوصول إلى كل ما نحصل عليه من معلومات من الداخل أو الخارج، وما نكسبه بالعقل أو الحواسّ أو

العلوم الحضوريّة، وحتى المطلوب إثباته الّذي نريد التوصل إليه بالاستدلال، والمجاهيل الّتي نريدها أن تصبح معلومة عن طريق الاستدلال ونتعرف عليها، فلا يمكن الوصول إلى ذٰلك كلّه بغير الحافظة.

يأتي الاستدلال من تركيب وتنسيق عدّة مقدّمات. فإذا كان نسق المقدّمات صحيحًا يصل إلى نتيجة. والنفس تحفظ في الحافظة تلك المقدّمات ونتيجتها. وطوال مدّة إقامة الاستدلال تستعيد الحافظة المقدّمات وتضعها في مرأى العقل. وبدون استذكار المقدّمات تتوقف عمليّة الاستدلال. ومن جانب آخر، تختزن نفس الإنسان عن طريق الحافظة الدليل على الأمر المطلوب من الاستدلال، أو الحواس، أو العلم الحضوريّ، أو الدليل النقلي، أو شهادة الآخرين. وفي حالة نسيان الدليل تستطيع النفس استذكاره وجعله أساسًا ومبنى لما تراه وتعتقد به.

حقيقة الحافظة

يمكن طرح آراء كثيرة حول حقيقة الحافظة من زاوية نظريّة المعرفة. الآراء الّتي طُرحت حول الإدراك الحسّـيّ مثل الواقعية المباشرة وبلا واسطة، والانعكاسية، والظاهراتية، يمكن أن تُطرح بشأن الحافظة أيضًا[1]. ومن الناحية المعرفيّة فإن نتيجة جميع الآراء المطروحة حول الحافظة على حدٍّ سواء. الآراء الّتي طُرحت أو يمكن طرحها حول حقيقة

---

(1) See: Robert Audi, Epistemology, p.62_69.

الحافظة، كما هو الحال في المباحثة المطروحة في حقيقة الإدراك الحسّـيّ، لا دور لها في المباحث المعرفيّة الأساسيّة مثل اعتبار القضايا والتصديقات المبنية على الحافظة، واحتمال خطإ الحافظة، أو سلامتها من الخطإ. ويتطلّب بحث هٰذه الآراء مجالًا آخر[1].

احتمال خطإ الحافظة

يحتمل وقوع الخطإ في الحافظة، وعلى الرغم من دورها المعرفيّ عند الإنسان، بل وحتى الحيوان، ولٰكن يحتمل وقوع الخطإ فيها من حيث التصديقات طبعًا. ومن ذٰلك مثلًا أننا كثيرًا ما نتذكر حادثة بالدقّة ولٰكن نخطئ في خصائصها. ورغم اعتقادنا أنّ هٰذه الخصائص تتعلّق بالواقعة "أ" مثلًا، ولٰكنّ حقيقة الأمر ليست كذٰلك، فهٰذه الخصائص تتعلق بحادثة أخرى، أو أنّها لا تتعلق بحادثة أخرى، وإنما هي من صنع أنفسنا. إضافة إلى ذٰلك، يحصل أحيانًا أننا نتذكر حادثة أو أمرًا، ولٰكن في الواقع إن مثل هٰذه الحادثة لم تقع أصلًا. والأهمّ من ذٰلك كلّه أنّنا قد نأخذ هٰذه الاستذكارات

---

(1) See: John Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, ch.2.

لمطالعة الترجمة الحرّة لهذا الفصل (باللغة الفارسية)، راجع: بالك، جون، "قرائت‌هاى مبناگروى در باب جهان محسوس" [القراءات التأسيسية في مجال العالم المحسوس]، في: ألفين بلانتينجا،"مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسى" [مفاهيم أساسية في نظرية المعرفة]، ترجمة محمدحسين‌زاده، الفصل الثاني.

الوهمية وغير الواقعية على أنّها حقائق ونتوصّل من خلالها إلى نتائج أو نقيم عليها استدلالات، وننصاع لتلك النتائج المغلوطة، وندين الآخرين بها أيضًا. ومن هنا قد يتبادر إلى الأذهان أنّ الحافظة غير صالحة للوثوق بها وهي على الدوام معرّضةٌ للخطإ. من الواضح طبعًا أنّ الحافظة إذا كانت تحتمل الخطأ، فلا يمكن اتخاذ هٰذا السبيل الإدراكي مصدرًا للمعرفة. وهٰذا ما يفسح المجال أمام سؤال وهو هل ثمة طريق تُصان به الحافظة من الخطإ؟ وفي حالة انعدام السبل لصيانتها من الخطإ، هل يمكن العثور على معيار لكشف أخطاء الحافظة؟ وهل يمكن ضمان صدق قضيّة عن طريق الدقّة في حفظها وإيداعها بشكل صحيح في الحافظة؟

للإجابة عن هٰذا السؤال قد يُقال: إنّ القضايا أو التصديقات الّتي تُبنى على الحافظة يُحتمل حصول الخطإ فيها، ولٰكن إذا كان الشخص متأكدًا منها، وكانت تلك التصديقات أو القضايا واضحة، عندئذ تكون مقبولة وتفيد المعرفة. يمكن تسمية هٰذه التصديقات بـ"التصديقات المستساغة بدوًا"؛ فهي في بادئ الأمر تبدو مستساغة ومقبولة، ولٰكن قد يتسنّى نقضها وإبطالها بأدلة أقوى[1].

الحلّ المذكور مستقًى من حلٍّ مطروح في مجال تبرير وتسويغ الإدراكات

---

(1) See: Robert Audi, Epistemology, p.68_71.

الحسّـيّة[1]. والأمر المفروض في هٰذا الحل هو أنّه لا يمكن تسويغ المعارف والإدراكات الحسّـيّة بمعرفة يقينية وأدلة منتجة لليقين. وانطلاقًا من ذٰلك ينبغي الاستناد إلى أساس نظريّة التأسيسية المخطّئة[2] ونظريّات مشابهة. وفقًا لهٰذا الاتجاه الّذي يرى احتمال الخطإ في الإدراكات الحسّـيّة والمعارف المُستقاة من الحواسّ والحافظة، يكون مفهوم "التسويغ في بادئ الأمر" مفهومًا أساسيّا وناجحًا. ونحن عندنا مبرِّرٌ في تصوّرنا وتصديقنا لقضيّة "p" بل لدينا معرفة بها فيما إذا كان لدينا في الوهلة الأولى وفي بادئ الأمر دليل يؤيدها ويثبت صحّة مفادها. والاعتقاد بقضيّة "هٰذه المنضدة خضراء اللون" تكون مقبولة ومفيدة للمعرفة حينما يكون هناك دليل يؤيّدها مثل حاسّة البصر، ولٰكن إذا أمعنّا النظر فيها ولاحظنا أنّ نورًا أخضر يسطع على تلك المنضدة ويجعلها تبدو خضراء اللون، وهي في الواقع ليست خضراء، عند ذاك يهتز تصديقي بكون "هٰذه المنضدة خضراء اللون"، ويجري تعديل تصديقي السابق استنادًا إلى دليل آخر يُبطل الدليل السابق.

إنَّ هٰذه النظريّة أو الحل حتّى لو كان صحيحًا ويصمد أمام النقد، فهو يُجدي فقط في الإدراكات الحسّـيّة والقضايا البعدية والاستدلالات الّتي تُصاغ منها. أما في مجال القضايا أو المعارف القبلية فهٰذه النظريّة ليست خطأً

(1) See: John Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, ch.2.

(2) مبناگروى خطاپذير.

فحسب، بل حتّى على فرض صحتها لا ثمرة فيها أيضًا. عند فقدان الحافظة ونسيان إحدى مقدّمات الاستدلال، تتوقف عمليّة الاستدلال، لٰكنّ هٰذا الكلام لا يعني أنّ الحافظة ذات دور معرفي، بل هي في مثل هٰذه المعارف مجرّد أداة. إذا كان لدينا شكٌّ في إحدى قضايا الاستدلال ومقدّماته، ستكون النتيجة الّتي يفرزها هٰذا الاستدلال موضع شك. ومن أجل أن نصل إلى معرفة (يقينية أو اطمئنانية) بنتيجة الاستدلال، ينبغي أن لا تكون المقدّمات موضع شك. فإن لم تثبت مقدّمات الاستدلال، علينا إثباتها، وإذا ثبتت ولٰكن نسينا استدلالها أو استدلالاتها، فمن خلال تكرار ومراجعة مسار الاستدلال ومقدماته يمكننا بالفعل الوصول إلى الاستدلال أو الاستدلالات الضروريّة لكل واحدة من المقدمات. وعلى هٰذا المنوال يمكن إرجاع المعرفة المبنية على الحافظة إزاء كل واحدة من مقدّمات الاستدلال إلى معرفة مبنية على دليله الخاص؛ أي أنّ ما يستند إلى الحافظة، يستند في الواقع إلى الدليل ذاته وليس إلى الحافظة. المقدّمة الّتي قُبلت عن طريق الحافظة ونُسي استدلالها، يُستحضر استدلالها في الذهن بالاستذكار، ويبدو وكأن الشخص يقوم بعمليّة الاستدلال هٰذا للمرّة الأولى. إنّ استذكار ما نُسي من الاستدلال، في الواقع استئناف لعمليّة الاستدلال، واقامة الدليل من جديد.

دور الحافظة في القضايا القبلية

نستنتج مما تقدّم أنّ للحافظة دورًا يسيرًا في القضايا والتصديقات والاستدلالات القبليّة. وحتى في المواضع الّتي يكون لها دور، يبقى دورها

أداتيًّا فحسب. ولهٰذا لا يمكن النظر إلى الحافظة ـ وعلى الأقل في ما يتعلّق بالقضايا والتصديقات القبلية ـ على أنّها مصدر للمعرفة وأداة أوّليّة لنيل المعرفة. إنّ حاجة مثل هٰذه القضايا والتصديقات إلى الحافظة، كحاجة الإدراك الحسّيّ للآلات والأدوات الحسّيّة. من هٰذه الزاوية تكون الحافظة جديرة بالثقة ويمكن الاستناد إليها؛ بل يمكن القول إنَّ دورها في الاستدلال كدور الورق أو الحاسوب الّذي نسجّل مقدّمات الاستدلال فيه. ولا نحتاج إلى الحافظة أكثر من ذٰلك في عمليّة الاستدلال. ويمكن لمن يعاني من ضعف الحافظة حلّ هٰذه المشكلة عن طريق التسجيل في الحاسوب أو الكتابة على ورق. وحتى لو لم نرتض هٰذا التشبيه وكانت لدينا مؤاخذات عليه، فلا ريب أنّ الحافظة ليس لها دور سوى كونها أداة.

دور الحافظة في القضايا البعدية

المسألة أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى القضايا والتصديقات البعدية والاستدلالات الّتي تؤلّفها مثل هٰذه المقدّمات؛ إذ يبدو أنّ الحاجة إلى الحافظة في مثل هٰذه الإدراكات أوسع وأبعد من المعارف والقضايا القبلية، ومقدّمات الاستدلالات الّتي تتكون من مثل هٰذه القضايا بحاجة ماسّة إلى الحافظة. من ذٰلك مثلًا قد تكون كبرى الاستدلال واحدة من القضايا التجريبيّة الكلّيّة. وعلى أساس تعريف القدماء فإنّ القضيّة التجريبيّة هي قضيّة تمثّل مجموعة من مشاهدات وإدراكات الحواسّ الظاهريّة الّتي تجعل

ذهن الإنسان يتعرف على علّة الحكم. وتتراكم معطيات الحواسّ الظاهريّة في الذهن واحدة بعد الأخرى. وعندما يصل هٰذا التراكم إلى حدّ يستحق الاهتمام، يتوصّل العقل عن طريق استدلالٍ خاصٍّ إلى معرفة سببها. وجمع هٰذه المشاهدات والمعطيات الحسّيّة وحفظها في الذهن واستذكارها يجري عن طريق الحافظة. والقضايا التجريبيّة بمعنى الاستقرائيّة من حيث حاجتها إلى الحافظة تماثل القضايا التجريبيّة في اصطلاح القدماء، حيث ينبغي فيها جمع كمٍّ من المشاهدات والمعطيات الحسّيّة. ويجري حفظ هٰذه المعطيات في الذهن واستذكارها عن طريق الحافظة.

وعلى هٰذا لا يمكن إنكار دور الحافظة في الاستدلالات البعدية؛ أي تلك الاستدلالات الّتي تشكّلت من مقدّماتٍ وقضايا بعديّةٍ وتجريبيّةٍ؛ بل يمكن القول أيضًا: إنّ دور الحافظة فيها أكثر وأوسع من القضايا القبليّة وغير التجريبيّة. حتّى إذا سُجّلت نتائج الاختبارات والمشاهدات الحسّيّة في موضع، فهٰذا العمل لا يعوّض عن الحافظة، وإنّما هو عونٌ لها؛ وذٰلك لأنّ الحافظة غير قادرةٍ عادةً على حفظ مئات بل عشرات الاختبارات والاحتفاظ بها بشكل صحيح.

بقليل من التأمل يتضح لنا أنّ دور الحافظة في مثل هٰذه القضايا والاستدلالات أيضًا من الناحية المعرفيّة ليس أساسيًّا، بل ثانويٌّ أو آليٌّ فقط. فاذا كان كل استدلال بعدي يتألف من مقدّمتين لاشك في أنّ كلّيّة وتعميم إحدى المقدّمتين يجري عن طريق العقل. هاتان المقدّمتان ونتيجتهما

تودع في الحافظة، ورغم كل ذٰلك تبقى خاضعة للبحث والنظر؛ حتّى إن كانت المقدّمات صعبة ومعقّدة جدًّا، بل يمكن القول إنَّ المقدّمات الّتي تأتي عن طريق الأدلة النقليّة والتاريخيّة وما شابهها، تخضع للمراجعة مرة أخرى عادة. وإذا كنا لا نثق بحافظتنا ـ لسبب أو آخر ـ يمكننا من خلال الرجوع ثانية إلى الوثائق والأدلة التاريخية، استعادة دليل مدّعانا الّذي حفظناه في الحافظة، واستعراضه ومشاهدته. وأما إذا كانت الحافظة قويّة وصحيحة وجديرة بالثقة يمكننا حينئذ الاعتماد عليها.

وخلاصة الكلام هي أنّ الحافظة قد تخطئ في النتائج أيضًا، كما تخطئ في أدلّتها الأعم من الاستدلال، والحواس، والعلوم الحضوريّة. وهٰذا يعني أنّ ما في ذاكرتنا وما نستذكره يواجه على الدوام أدلّة قادرة على إبطاله. إنَّ دور الحافظة ليس أساسيًّا من الناحية المعرفيّة لا في القضايا والاستدلالات القبليّة ولا في البعديّة.

قوة الحافظة؛ منتجة أم حافظة فقط؟

في ضوء ما ذكرناه من حلّ، يمكن الإجابة عن أحد الاسئلة المهمّة الّتي تُثار حول الحافظة وهو: هل الحافظة مجرّد حافظة للتصديقات والمعارف والمعلومات؟ أم هي بالإضافة إلى الحفظ والتخزين، منتجة لتصديقات ومعارف جديدة أيضًا؟ وفقًا للحلّ المذكور، يمكن استنتاج أنّ قوة الحافظة مجرّد حافظة للتصديقات والمعلومات والمعارف، وبالاستذكار

تسترجع ما اختزن فيها من المعلومات والمعارف وتضعه في متناولنا، لٰكنّها ليست منتجة لها.

ربما يتبادر إلى الأذهان أنّ الحافظة منتجة بمعنىً، وعن طريق ذٰلك يمكن التوصّل إلى معارف جديدة؛ إذ يمكن توظيف المعلومات المختزنة في الحافظة وجعلها مقدّمات للاستدلال، ثم القيام بعمليّة الاستدلال استنادًا إليها، والتوصل إلى معارف جديدة عن طريق الاستنتاج القياسي أو غير ذٰلك من أساليب الحصول على المعرفة. ومثلما أنّ هٰذه العمليّة ممكنة في الاستنتاج القياسي فهي ممكنة أيضًا في أساليب الاستدلال الأخرى. ويمكن لمن يشاء استرجاع ما لديه من معلومات في الحافظة وإقامة استدلالات كثيرة والوصول إلى استنتاجات كثيرة؛ كما يمكن عند مشاهدة مشاهد ولقطات من فيلم، التعرّف على المزيد من المعلومات حول ذٰلك الفيلم[1]، أو يمكن اكتساب مزيد من المعرفة عن طريق العكس المستوي وعكس النقيض للقضايا الموجودة في الحافظة. وهٰكذا يمكن عن طريق الحافظة واسترجاع المعلومات المختزنة فيها التوصل إلى تصديقات ومعارف جديدة. والحافظة بهٰذا المعنى منتجة للمعرفة. إذا كانت القضايا والمقدّمات المبنيّة على الحافظة صادقة وصحيحة تكون النتائج المستقاة منها ـ إذا طُبّقت فيها شروط الاستنتاج الصحيح ـ صحيحة وصادقة أيضا. وأما إذا كانت كاذبة ومغلوطة؛ فالنتائج المستقاة منها كاذبة أيضًا.

---

(1) See: Robert Audi, Epistemology, p.71_72.

وإذا نظرنا بإمعان نجد أنّ الحافظة حتّى في الحالات المذكورة آنفًا غير منتجة للمعرفة. وإنما المنتج للمعرفة وفقًا لهٰذا الرأي هو مقدّمات الاستدلال، وهي تلك المقدّمات الّتي تبتني على الحافظة وتحفظ فيها، ويمكن استذكارها عن طريق الحافظة؛ ولٰكن كما أشرنا من قبل، سواء كانت تلك المقدّمات تجريبيّة وبعديّة، أم كانت غير تجريبيّة وقبلية، يمكن إدراكها وفهمها من جديد بذات الأسلوب والطريق الأولي الّذي تم إدراكها من خلاله، دون الحاجة إلى الذاكرة. وبالذاكرة نستعيد تلك المقدّمات، ثم نعرض دليلها وندرسه مرّة أخرى سواء كان استدلالًا واستنتاجًا، أو حاسةً، أو علمًا حضوريًّا، أو دليلًا نقليًّا. وهٰكذا فالحافظة بلحاظ الاعتبار المعرفي ذات دور ثانوي. وحتى ما نظن أننا ندركه عن طريق الحافظة يمكن إرجاعه بشكلٍ أساسيٍّ إلى أدلّتها الأوّليّة.

والحصيلة هي أنّ الدور الأساسيّ للذاكرة في الاستدلال يعود إلى قضايا ومقدّمات الاستدلالات البعديّة. وفي مثل هٰذه الاستدلالات ليس للذاكرة دور من حيث شكل الاستدلال وصورته، بل لا دور لها بلحاظ بعض موادّ الاستدلال ومقدّماته أيضًا. وأما الحالات الّتي يكون للذاكرة دور فيها فأكثرها يكون بلحاظ الموادّ والمقدّمات البعديّة الّتي يمكن إعادة النظر فيها، ويمكن إدراكها مرّة أخرى من الطريق الأولي الّذي تم عبره إدراك مقدّمات الاستدلال هٰذه في الحالات الّتي يكون فيها للذاكرة دور وأداء، فهي أشبه ما تكون بالحاسوب الّذي يدّخر معلوماتنا ثم يضعها بين أيدينا متى ما نشاء، أو هي أشبه ما تكون بالإضبارة الّتي تُجمع فيها الوثائق والمستندات والصور. وبدلًا من الاعتماد على الحافظة يمكن الرجوع إلى تلك الإضبارة والحصول على ما

فيها من معلومات. الباحثون في مجال التاريخ والجغرافيا وغيرها من الفروع الأخرى الّتي تستند إلى الأدّلة النقليّة والتجريبيّة، عندما يستعينون في بحوثهم بالوثائق والمعطيات الحسّـيّة، يقلّ وقوعهم في الأخطاء، والنتائج الّتي يحصلون عليها تكون أبعد عن الخطإ[1]؛ ولهٰذا ينبغي أن نسعى في بحوثنا إلى تقليص الاعتماد على الحافظة مهما أمكن.

تجدر الإشارة إلى أنّه من الصعب حفظ استدلال معقّد ومطوّل في الذهن، وليس من الضروريّ حفظه في الذهن للحصول على نتيجة، وإنّما يكفي في كل مرحلة استحضار بعض مقدّماته للاستفادة منها في الاستنتاج، وهٰذا ما يجعل من الضروريّ التعويل على الحافظة أيضًا. ولٰكن ينبغي الالتفات إلى أنّه على الرغم من عدم ضرورة حفظ جميع مقدّمات استدلال معقّد في الذهن ـ بل لا يمكن فعل ذٰلك في الحالات المتعارفة ـ ليس من الضروريّ أيضًا التعويل على الحافظة. ففي مثل هٰذه الحالات يمكن تقسيم استدلال معقّد إلى استدلالات أبسط وحفظ كل واحد منها في الذهن، أو في الحاسوب أو تسجيله على ورق. ثم بعد اليقين أو التأكّد من كونه منتجًا، نجعل نتيجته مقدّمة لاستدلال آخر، ثم الحصول على نتيجة

---

(1) وفقًا للحل الذي وقع عليه اختيارنا لهٰذه المسألة يمكن أن نتناول بالبحث والنقد وجهة النظر التي طرحها "بالك" في ما يخص التصديقات الحسّيّة. (راجع في هٰذا المجال: جون بالك، "قرائت‌هاى مبناگروى در باب جهان محسوس" [القراءات التأسيسية في مجال العالم المحسوس]، في: ألفين بلانتينجا، "مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسى" [مفاهيم أساسية في نظرية المعرفة]، ترجمة محمدحسين‌زاده، الفصل الثاني، ص 102 ـ 110).

من الاستدلال الثاني، أو جعل نتيجة الاستدلال الثاني مقدّمة لاستدلال ثالث، ثم الحصول على نتيجة من الاستدلال الثالث. ويمكن العثور على مثل هٰذا الاستدلال في الاستدلالات الهندسيّة والفلسفيّة وما شابه ذٰلك. وقد استخدمت هٰذه الطريقة في بعض الاستدلالات.

وهٰكذا يمكن في العلوم البعديّة وكذٰلك في العلوم القبليّة الاستناد إلى النتائج المبتنية على الاستدلالات، واتخاذ تلك النتائج كمقدّمات لاستدلالات جديدة، وتأليف استدلالات جديدة أخرى من تلك النتائج، ولٰكن لا بدّ من الانتباه إلى أنّها لا تقدّم لنا معرفةً غير تقليديّةٍ ما لم يُعَد النظر في استدلالاتها. إنّ المعرفة الّتي تحصل من مثل هٰذه الاستدلالات تقليديّة عادةً، ويُعزى سبب ذٰلك إلى أنّ أسسها ومقدّماتها مقبولة بأسلوب تقليدي، والشخص نفسه لا يجري بحثًا وتقييمًا للاستدلال وإنما يؤسس بناءً على النتائج المستقاة. ولهٰذا توصف المعرفة الّتي تُنال عن طريق هٰذا النوع من الاستدلال بالتقليديّة. إذا كنا من باب التقليد لا نعتقد بالنتائج السابقة المختزنة في الحافظة، بل ننظر إلى تلك النتائج على أنّها افتراضيات مسبقة ومُسلّم بها، لا تتكون لدينا معرفة يقينيّة بالنتيجة الّتي تحصل من مثل هٰذه الاستدلالات؛ وذٰلك لأنّه انطلاقًا من المبنى الّذي نؤمن به فإنّ الرؤية القائمة على تلقّي أصول الاستدلال كفروض مسبقةٍ ليست تامّةً، ولا تفيد المعرفة اليقينيّة بلحاظ معرفي، وإنّما تفيد معرفة ظنّيّة لا أكثر[1].

---

(1) راجع: حسينزاده، محمد، فلسفه دين [فلسفة الدين]، الفصل الثاني.

وعلى هٰذا، إذا لم نُعد النظر في مقدّمات الاستدلالات المبنيّة على نتائج وقضايا مقبولة ومُسلّم بها، نواجه خيارين: إما قبول تلك النتائج من باب تقليد ذوي الاختصاص في كلّ فرعٍ معرفيٍّ، وننصاع لها. وفي هٰذه الحالة تكون المعرفة الّتي حصلنا عليها معرفةً تقليديّةً، وإمّا نعتبر تلك النتائج افتراضات مسبقة. وفي هٰذه الحالة لا تحصل أيّ معرفةٍ يقينيّةٍ من الاستنتاجات الّتي تجري وفقًا لهذه النتائج والقضايا. ونذكر مثالًا لذٰلك وهو: إذا لاحظنا القضيّة العشرين من الهندسة الأقليديّة، يمكننا الحصول على معرفةٍ يقينيّةٍ (منطقيّةٍ) غير قائمةٍ على التقليد بها فيما لو استعرضنا القضايا السابقة واستدلالاتها وقوّمناها. وهٰذه القاعدة أو الأصل يسري على العلوم الأخرى القبليّة، بل وحتّى على العلوم البعدية، وينطبق على نتائجها واستدلالاتها أيضًا.

النتيجة

في الفصل الثاني ومواصلةً لما سبق من بحث حول الحواسّ الظاهريّة تناولنا بحث الحواسّ الباطنيّة من منظار نظريّة المعرفة. وهٰذه المجموعة من القوى الإدراكيّة نادرًا ما بُحثت من ناحية معرفيّة؛ وذٰلك لصعوبة الفصل بين مجالاتها المعرفيّة والوجودية، وإن كان يمكن العثور على مواضيع ذات طابع معرفي بين الكم الهائل من البحوث.

في ضوء المنهج الآنف، والالتزام الدقيق به، عرضنا في هٰذا الفصل، من بعد تعريف الحواسّ الباطنيّة وتبويبها والبحث في عددها، عرضنا بإيجاز الحس المشترك وخزانته الخيال، ونطاقهما ووظائفهما. وبحثنا أيضًا الإدراك

الخيالي (التخيّل) من مختلف الجوانب والأبعاد وخاصةً من حيث احتمال أو عدم احتمال وقوع الخطإ فيه. وتناولنا من بعد ذٰلك الحافظة الّتي يراد منها معنًى واسعًا في نظريّة المعرفة، وشرحنا مجالها وخصائصها ووظائفها.

وفي الختام أجرينا تقييمًا للذاكرة ومدى اعتبارها، وطرحنا في سياق ذٰلك مسألة معرفيّة مهمة وهي هل قوة الحافظة مجرد حافظة للمعلومات؟ أو تقوم أيضًا بإنتاج معارف وتصديقات جديدة؟

وهٰكذا توصلنا من بحث المسألتين الأخيرتين حول قوة الحافظة إلى أنّها مجرد حافظة للمعرفة وليست منتجة لها. الحافظة طريق أو أداة ثانويّة تحفظ المعارف، وتستحضرها لدى الذهن بالاستذكار. وعند حصول شك في النتائج الّتي يتوصل إليها الذهن، يمكن الرجوع إلى استدلالاتها ووضعها موضع التقييم إلى حين الوصول إلى معرفةٍ يقينيّةٍ. إنّ الاعتماد على الحافظة وَحدَها لا يضمن السلامة من الخطإ. والحافظة يُحتمل خطؤها في النتائج وفي أدلّتها أيضًا، سواءٌ كانت تلك الأدلة استدلالاتٍ أم علومًا حضوريّةً أم حواسّ. وهٰكذا فانَّ ما نختزنه في الذاكرة ونستذكره يواجه على الدوام أدلّة قادرة على تفنيده. ولا يُنكر طبعًا أنّ الحافظة تفيد المعرفة الظنّيّة ويمكن الأخذ بها في العلوم الّتي تكفي فيها المعرفة الظنّيّة حيث يمكن عندئذٍ الاستعانة بها مثل أيّ طريقٍ معرفيٍّ ظنّيٍّ آخر، ولٰكن في حدود الظنّ.



الشهود أو المعرفة الحضوريّة

من الناحية المعرفيّة



العلم الحضوريّ

نبذةٌ تاريخيّةٌ - الحقيقة - ملاك التحقّق

المقدّمة

الشهود هو أحد أهمّ طرق المعرفة عند الإنسان. ويستطيع عن طريقه الوصول إلى معارف كثيرة. والشهود عبارة عن نيل الواقعيات على ما هي عليه من غير واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة. وإذا عرّفنا الشهود هٰكذا سيكون عندئذٍ معرفةً حضوريّةً وإشراقيّةً؛ وذٰلك لأنّ تعريف العلم الحضوريّ يصدق عليه. فالعلم الحضوريّ هو إدراك الواقع؛ أو هو ـ كما يُقال ـ نيل الصور العينيّة للأشياء دون الحاجة إلى صورٍ علميّةٍ. ومن هنا فإنّ المعارف الّتي تُنال عن هٰذا الطريق هي معارف بدون واسطة صورٍ ومفاهيم ذهنيّةٍ. وهٰذا يعني أنّنا نستطيع النظر إلى العلم الحضوريّ، ومفردات ومفاهيم "الشهوديّ" و"الإشراقيّ" على أنّها بمعنًى واحد، وعدّها جميعا معارف بلا واسطة، كما أنّ مصطلحَي ومفهومَي "الشهود" و"الإشراق" لهما معنًى واحدٌ أيضًا، وكلّها تعني نيل واقعيّة الأشياء كما هي أو ـ حسب اصطلاح الحكماء ـ نيل صورها العينيّة هو الطريق إلى الوصول إلى هٰذا النوع من المعرفة.

في بحثنا هٰذا يُسمّى التوصل إلى مثل هٰذه المعرفة "شهودًا" وتُسمّى المعرفة الّتي تُنال عن هٰذا الطريق حضوريّة أو شهوديّة. ورغم أنّ المعرفة الحضوريّة أو العلم الحضوريّ من التعاليم الأساسيّة العريقة، غير أنّها لم تنل ما ينبغي أن تناله من الاهتمام ولم تُبحث بعمق. هنالك مباحث كثيرة يمكن أن تُطرح

حول هٰذا المصدر أو الطريق المعرفي، والمعرفة المتأتّية منه من المنظار الوجودي والمعرفي. وفي هٰذا الكتاب حاولنا طرح أهمّ المباحث المعرفيّة فيه على مدى ثلاثة فصول، وأحيانًا نجد أنفسنا مضطرّين إلى طرح بعض المباحث من المنظار الوجوديّ بسبب صلاتها الوثيقة بالمباحث المعرفيّة.

تاريخ البحث حول العلم الحضوريّ

الشهود أو المكاشفة، يستند إليه العرفاء. وهم يعتقدون أنّ هناك عدا العقل والحواسّ طريقًا أساسيًّا ومصيريًّا آخر للمعرفة، وهو الشهود أو المكاشفة. وهم يرون أنّ مثل هٰذه المعارف لا يمكن إدراكها بالعقل والحسّ. هٰذا النوع من المعرفة يتخطى الإدراك العقلي والحسّـيّ، أو يُسمّى حسب الاصطلاح "ما وراء العقل". ويرى العرفاء أنّ العقل يمكنه إدراك الصور العلميّة للأشياء فقط، ولٰكن يتعذّر إدراك الصور العينيّة والواقعيّة للأشياء عن طريق الحواسّ الظاهريّة والعقل بشكل إدراك حصولي. ولٰكن من الطبيعي أنّ عرض أو حكاية التجارب العرفانيّة يتم بشكل قضيّة وعلم حصولي. ومن هنا فإن العرفان النظريّ يتصدى لبيان وشرح التجارب العرفانيّة والشهوديّة، وتفسيرها والتعبير عنها يجري بالعلم الحصوليّ، والتجارب العرفانيّة تُشرح وتفسّر عن طريق القضايا. والتجارب العرفانيّة أو الإدراك الشهوديّ كالأحاسيس أو التجارب الحسّـيّة، أمرٌ شخصيٌّ. إنّ ما يُشرق على قلب العارف ويشهده، تجربة شخصيّة قد يمرّ الآخرون بما يشابهها، ولٰكنّ كلّ فرد يجد فقط التجربة الّتي أفيضت عليه.

وهٰكذا يتّضح أنّه يمكن فتح نافذة نحو معرفة واقع الوجود وشهوده بالعرفان العمليّ أو السير والسلوك، ثم تبيين ذٰلك الشهود عن طريق العرفان النظري. ثم طرح نوع آخر من معرفة الوجود يُسمّى "معرفة الوجود العرفانيّة"، في مقابل "معرفة الوجود الوحيانيّة" و"معرفة الوجود الفلسفيّة"[1].

إذن العرفان طرح طريقًا آخر لمعرفة الوجود أو رؤية الكون، غير طريق الحسّ والعقل، وهو ما يُسمّى الشهود أو المكاشفة[2]. ولٰكن كيف وجد اصطلاح "الشهود" طريقه إلى الفلسفة الإسلاميّة والكلام الإسلاميّ، وكيف عُرف كطريق ثالث للمعرفة؟

دخول الشهود في الفلسفة الإسلاميّة

يبدو للوهلة الأولى أنّ الفلاسفة المسلمين أدخلوا فكرة المعرفة الحضوريّة أو العلم الشهوديّ في الفلسفة متأثّرين بالعرفان والحكمة الإشراقيّة، وجعلوها من سبل نيل المعرفة، غير أنّ ما عدّه الفلاسفة المسلمون ـ وخاصّةً المشّائين منهم ـ من مصاديق العلم الحضوريّ، يختلف جليًّا عن الشهود العرفاني. فالشهود العرفاني تجربةٌ واسعةٌ وتشمل نطاقًا كبيرًا: وهي تطوي الزمان والمكان وتتجاوز ظواهر الأشياء وتنفذ إلى عمق واقعها ـ أي وجودها ـ

(1) راجع: القيصري، داود بن محمودٍ، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل السابع، ص33ـ37؛ الفناري، محمد بن حمزة ، مصباح الأنس، ص 9 ـ 16.

(2) جديرٌ بالذكر أنّه وفقًا لرؤية المفكرين الذين يعدّون مجموعة من المكاشفات العرفانية معارف حصولية يجب إعادة النظر في عدِّ مصطلحي الشهود والمكاشفة متماثلين.

وتدركه، وتغطّي الزمان الماضي والحاضر والآتي؛ فتعود إلى الماضي وتسير في الزمان الحاضر، وتفتح نافذةً نحو المستقبل الآتي لتطلّ عليه، وتذهب إلى ما وراء عالم الأجسام وتطوف في عالم المثال والعقل وتجد طريقها إلى العرش الربوبي. بالإضافة إلى ذٰلك تحصل المكاشفة والتجربة العرفانيّة عادة بممارسة الارتياض وتتطلب سيرًا وسلوكًا وبرنامجًا عمليًّا خاصًّا، وتنفتح عين قلب الإنسان فيما لو روّض نفسه وخضع لتعاليم خاصّةٍ.

إنّ فكرة الشهود أو العلم الحضوريّ في الفلسفة الإسلاميّة ـ خلافًا للعرفان ـ رغم كونه شخصيًّا، إلّا أنّه ذو طابعٍ عامٍّ، ولا يحتاج إلى الارتياض وتهذيب النفس، بل بعض مصاديقه وأمثلته فطريّةٌ. بمعنى أنّها تلازم الإنسان منذ ولادته. فكل شخص منذ ولادته يأتي ومعه مرتبة من المعرفة بذاته، وهي معرفة بلا واسطة مفاهيم وصور ذهنية، ولا تنفصل عنه. كما أنّ معرفة الإنسان بالقوى الإدراكيّة والتحريكيّة، هي الأخرى حضوريّة وفطريّة؛ وتقترن به منذ ولادته ولا تنفصل عنه.

طبعًا العلم بالحالات والانفعالات النفسيّة كالخوف، والفرح، والمحبّة، وأفعال الجوانح كالالتفات، والعزم، والتفكير، فرغم أنّها حضوريّة وبلا واسطة، فهي لا تأتي مع الإنسان منذ ولادته، وإنما تأتي على مرّ الزمان وتدريجيًّا وبعدما تتوفر لديه الاستعدادات اللازمة للتحلّي بها. وهٰذا يعني أنّها ليست فطريّة.

وعلى كلّ حالٍ، هل يمكن القول إنّه رغم أوجه الاختلاف الموجودة بين الشهود العرفاني والشهود الفلسفيّ، فقد وجدت فكرة العلم الحضوريّ أو

الشهوديّ طريقها من العرفان إلى الفلسفة والكلام؟ ليس من السهولة الإجابة عن هٰذا السؤال من الناحية التاريخية؛ فالجواب يستدعي التحرّي والتنقيب في النصوص العرفانيّة والفلسفيّة؛ ولٰكن يمكن القول بكل ثقة إنّ طرح فكرة العلم الحضوريّ أو الشهوديّ في الفلسفة الإسلاميّة لم يأت بمعزلٍ عن الشهود والمكاشفة العرفانيّة، بخاصة وان الشهود العرفاني، أو قسمًا واسعًا منه على الأقل يُعدّ نوعًا من المعرفة الحضوريّة وبدون واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة.

على صعيد آخر، ترتبط فكرة العلم الحضوريّ أو الشهوديّ بفكرة المعرفة الفطريّة بالله في النصوص الإسلاميّة بما في ذٰلك القرآن والاحاديث، إذ ركّزت هٰذه النصوص على معرفة الإنسان الفطريّة والشهوديّة بمبدإ الخلق: **متى غِبتَ حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟**[1]؛ **لم تره العيون بمشاهدة العيان ولٰكن رأته القلوب بحقائق الإيمان...**[2]؛ ... **ما كنتُ أعبُدُ ربًّا لم أره قال وكيف رأيته؟ قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولٰكن رأته القلوب بحقائق الإيمان**[3]. ومن هنا يمكن القول إنَّ دخول فكرة الشهود والمعرفة الحضوريّة إلى العرفان والفلسفة الإسلاميّة وقع إلى حدٍّ كبيرٍ تحت تأثير التعاليم والأفكار الإسلاميّة[4].

---

(1) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة.

(2) الصدوق، علي بن محمد بن بابويه، كتاب التوحيد، باب «ما جاء في الرؤية»، ص 108، ح 5.

(3) المصدر السابق: ص 109، ح 6.

(4) وهٰذه الرؤية تحتاج إلى دراسة أكثر والبحث فيها يتطلب مجالًا آخر.

وعلى كل حال، يُفهم من خلال القاء نظرة ولو عابرة على المصادر الدينيّة والعرفانيّة والفلسفيّة بل والكلام الإسلاميّ أيضًا، أنَّ الشهود مطروحٌ في المجالات الثلاثة كلّها، رغم عدم وضوح كيفيّة دخول هٰذه الفكرة إلى الفلسفة الإسلاميّة والكلام الإسلاميّ، وقد توجد بينها فوارق ليست أساسيّة ولا مهمة كثيرًا.

مُبدع فكرة العلم الحضوريّ في الفلسفة الإسلاميّة

نواجه سؤالًا آخر هنا وهو مَن أول شخص طرح فكرة العلم الحضوريّ أو الشهوديّ في الفلسفة الإسلاميّة؟ والإجابة عن هٰذا السؤال أيضًا ليست سهلة، وتتطلب الكثير من البحث في كتب الفلاسفة المسلمين، ولٰكن يمكن القول إنّ أول من استعمل عبارة العلم الحضوريّ بصراحة في مؤلفاته الفلسفيّة هو شيخ الإشراق (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ). وعند تجوالنا في تراث القدماء تبين لنا أنّ مصطلحي "العلم الحضوريّ"، و"العلم الإشراقي" أول ما وردت في مؤلفاته. فقد كتب السهروردي في ختام حوار يحمل طابع المكاشفة، مع المعلم الأول حول حقيقة العلم، كتب عن لسانه ما يلي: «**وقال: أولٰئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوريّ الاتّصالي الشهوديّ... فتحرّكوا عمّا تحرّكنا ونطقوا بما نطقنا**»[1].

---

(1) السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص74.

يبدو أنّ شيخ الإشراق لم يتوقف عند استعمال اصطلاحي العلم الحضوريّ والعلم الإشراقي للتعبير عن المعارف الّتي تُدرك من غير واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة، بل حاول أيضًا من خلال هٰذه الفكرة حلّ الكثير من المشاكل في الفلسفة ومنها معرفة الإنسان بذاته، وعلم الإنسان بالمحسوسات والاعيان المادّيّة، واستخدم هٰذه الفكرة بشكل واسع في الفروع والمجالات الأخرى للفلسفة بما في ذٰلك معرفة الوجود، ومعرفة الله، وأنطولوجيا العلم، وعلم النفس، بل إنّه حلّ عن هٰذا الطريق مسألة العلم بالعالَم المحسوس والأعيان المادّيّة[1].

يتبادر إلى الأذهان سؤال هنا وهو: هل كان الحكماء السابقون على شيخ الإشراق مثل ابن سينا والفارابي، على معرفة بهٰذا الاصطلاح أو بحقيقته؟ وهل كان شيخ الإشراق ـ بالإضافة إلى وضع هٰذا الاصطلاح لمثل هٰذه الفكرة ـ قد اكتشف حقيقتها ومفادها بالاعتماد على المؤلفات العرفانيّة والإشراقيّة والنصوص الدينيّة، وكذٰلك المكاشفات وخاصة مكاشفته مع أرسطو[2]؟ يبدو أنّه حتّى لو كان الجواب عن هٰذا السؤال بالإيجاب واعتبرنا شيخ الإشراق هو من ابتكر مصطلح العلم الحضوريّ، فذٰلك لا يعني أنّ من سبقه مِن الحكماء

---

(1) سيأتي عند بحث نطاق العلم الحضوري الحديث عن هٰذا الموضوع بتفصيل أكثر وكذٰلك نذكر مصادر البحث.

(2) السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص70ـ74.

لم يتوصلوا إلى مفهومٍ من فكرة "العلم الحضوريّ" ولم تكن هٰذه الفكرة قد خطرت لهم بنحوٍ ما. وفي كلام ابن سينا والفارابي إشاراتٌ بل حتّى عباراتٌ تدلّ على أنّهما كانا قد توصلا بنحوٍ ما إلى حقيقة العلم الحضوريّ وكانا ملتفتين له. نعرض في ما يلي رأي الفارابي (٢٥٨ ـ ٣٣٩هـ) وهو أهم وأبرز فيلسوف في العصر الإسلاميّ قبل ابن سينا:

الفارابي وفكرة العلم الحضوريّ

يبدو أنّ الفارابي قد استفاد بشكلٍ ما من فكرة العلم الحضوريّ في بحث "علم الله بذاته" إذ يقول:

«كل ما يصدر عن واجب الوجود فانّما يصدر بواسطة عقليته له. وهٰذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقليته لها، لا تمايز بين الحالين ولا ترتّب لأحدهما على الآخر. فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه. فإذن من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة. كما أنّ وجود الباري ليس إلّا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والّا كانت معقولات أخرى علّة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل»[1].

---

(1) الفارابي، أبو نصر، التعليقات، في: أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفيّة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص380.

يُستشفّ من العبارة الآنفة بل يستظهر منها أيضًا أنّ الفارابي في بحثه مسألة "علم الله تعالى" يرى أنّ علم الله بذاته (علم الذات بالذات) حضوري؛ وذٰلك لأن مفاد كلامه هو أنّ علم الله عين وجوده، وتعقله لذاته ليس زائدًا على ذاته، كما أنّ علم الله بالصور العلميّة نفسها، علمٌ حضوريٌّ وبدون واسطة الصورة، لأنّه إذا كان هٰذا العلم أيضا بحاجة إلى الصورة، يلزم التسلسل.

بالإضافة إلى ذٰلك فإن للفارابي كلام آخر في ذٰلك الكتاب أكثر وضوحًا ودلالةً على الفكرة المشار إليها، وهي عبارة يوجد نظيرها في مؤلفات ابن سينا[1]: «**كون الباري عاقلًا ومعقولًا لا يوجب أن يكون هناك اثنينيّة في الذات ولا في الاعتبار. فالذات واحدة والاعتبار واحد**»[2].

وعلى هٰذا الأساس، هٰذا المعنى متصور فقط بشأن العلم الحضوريّ للذات بالذات، إذ يكون بين العالم والمعلوم وحدة بلحاظ الوجود لا الاتّحاد. وهٰكذا استنادًا إلى العبارة الأخيرة، ورغم أنّ الفارابي لم يستعمل كلمة "العلم الحضوريّ" ولم يقدّم تعريفًا له، إلّا أنّه قد توصّل إلى حقيقته، بل عند ضمّ العبارتين الواردتين في هٰذين المصدرين، والتأمّل فيهما، يمكن التوصّل إلى

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة الثامنة، الفصل السادس، ص 358.

(2) الفارابي، أبو نصر، التعليقات، في: أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفيّة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص 386 و387.

تعريف "العلم الحضوريّ" و"العلم الحصوليّ"، وإن لم تكن العبارتان بصدد طرح مثل هٰذه التعريفات.

العبارة الأولى: «**واجب الوجود مبدأ كلّ فيضٍ وهو ظاهرٌ [على ذاته بذاته] فهو ينال الكلّ من حيث لا كثرة فيه. فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكلّ من ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته، فتكثّر علمه بالكل كثرة بعد ذاته**»[1].

والعبارة الثانية: «**فكما أنّ الشمس تعطي البصر الضوء... كذٰلك العقل الفعّال يفيد الإنسان شيئا يرسمه في قوّته الناطقة**»[2].

عند وضع عبارة: "علمه بذاته نفس ذاته" إلى جانب عبارة "يرسمه في قوّته الناطقة" يمكن تعريف العلم الحضوريّ على أنّه نيل الواقع نفسه، والعلم الحصوليّ ارتسامه وببيان آخر حصول صورته العلميّة.

بالإضافة إلى ذٰلك يمكن أن يُستنبط من أقوال الفارابي أنّه اقتبس الشهود من العرفان. فلحن كلامه في النص 61 يقترب إلى العرفان وكأنّه استعار الشهود والتجلّي من العرفان والنصوص الدينيّة. ومن هنا يمكن القول: إنّه بتأثير العرفان والشهود والتجلّي العرفاني والديني اقترب بنحو ما من حقيقة

---

(1) الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمدحسن آل ياسين، ص58 و59، الفص 11. وقد بيّن نفس هٰذا المعنى في الفص 67، الصفحة 99 ، لٰكن بعبارة أخرى: «ليس علمه بذاته مفارقًا لذاته، بل هو ذاته».

(2) الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنيّة، ص28.

فكرة العلم الحضوريّ، ودعته مثل هٰذه الأفكار إلى استعمال تعبيرات مثل: "المشاهدة" حول علم الله بذاته، و"التجلي" حول علم الغير بذاته؛ وإن كان في هٰذا الفص لم ينف الرؤية وفقًا لتفسير المتكلّمين القشريين: «**والحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته، وليس ذٰلك بالاستدلال، فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلّى لغيره مغنيًا عن الاستدلال وكان بلا مباشرةٍ ولا مماسّةٍ، كان مرئيًّا لذٰلك الغير**»[1].

رغم أنّ الفارابي ـ وفقًا للقرائن والشواهد المشار إليها ـ كان ملتفتًا إلى حقيقة العلم الحضوريّ أو الشهوديّ، إلّا أنّه لم يقدّم صورةً واضحةً ودقيقةً عنه. وربّما يمكن العثور على ما يماثل هٰذا الرأي وفي حدود هٰذا الطرح، في أقوال مَن سبقه من الفلاسفة.

ابن سينا وفكرة العلم الحضوريّ

رغم أنّ بعض عبارات ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) ليس فيها زيادةٌ على ما ذكره الفارابي في هٰذا المجال[2]، لٰكنّه طرح في عباراته الأخرى فكرة العلم الحضوريّ لأول مرّة وبشكل أوضح منه. فقد بيّن في الإشارات أنّ علم النفس بذاتها غير قابل للإثبات ولا يمكن الاستدلال عليه. ويبدو أنّه هنا اعتبر

---

(1) الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ص93ـ96، فص 61.

(2) من ذٰلك، راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص78.

هٰذا الإدراك حضوريًّا وشهوديًّا وهٰكذا وظّف عبارة "العلم الحضوريّ" لوصف معرفة الإنسان بذاته[1].

وأوضح من المورد المذكور في الإشارات ما ورد في المباحثات. فقد قال في جواب سؤال عن الأداة الّتي ندرك بها ذاتنا: إنَّ مثل هٰذا الإدراك لا يحصل عن طريق العقل والتعقل، بل هو نوع آخر من الإدراك، تتوصل إليه النفس الناطقة من غير أداة ولا وسيلة[2]. توضيح ذٰلك أنّه في المباحثات، من بعد طرح سؤال وهو "هٰذا الإدراك شخصي وليس كلّيًّا، ونحن لا ندرك ذاتنا لا بالعقل ولا بالوهم، إذن فمن هو المدرِك؟" فيجيب أنّ الشخص المُدرِك، في حالة التجرّد يُدرك ذاته[3]. ثم يصـرّح في سياق استمرار الاسئلة والاجوبة إنّ مُدرِك هٰذه الإدراكات هي النفس الناطقة: «**القوّة الّتي تشعر منّي بذاتي الجزئيّة هي النفس الناطقة**»[4].

ويصرّح في الختام أنّ علم النفس بذاتها إدراك آخر ليس من سنخ التعقّل.

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ج 2، ص 374 و375.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، ص 119 و161.

(3) المصدر السابق، ص 117.

(4) المصدر السابق، ص 119. وراجع أيضًا: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، المقالة الخامسة، الفصل الثاني، ص 297 و298.

وعلى هٰذا الأساس ـ وفقًا لما تقدّم ـ يمكن أن ننسب إلى ابن سينا أنّه يعتبر علم الإنسان بذاته من مصاديق العلم الحضوريّ[1].

بالإضافة إلى ذٰلك، في كتاب التعليقات، من بعد الاستدلال، يستنتج أنّ علم النفس بذاتها هو إدراك واقعها وصورتها العينيّة: ... فبالضرورة يكون إدراكي لذاتي لا لأثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا لوجود صورة أخرى أثر لذاتي[2]؛ بل يرى أنّ مثل هٰذا الإدراك أكمل. وأنّه غير اكتسابيٍّ، وإن كان مذهولًا عنه[3]. ويمكن توجيه اهتمام النفس إلى هٰذا الإدراك بالتنبيه، أو توعيتها لتكون لها علمٌ بهٰذا العلم. طبعًا مثل هٰذه المعرفة ـ وهي العِلم بالعِلم ـ تُنال عن طريق العقل[4].

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المباحثات، ص 162.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص79.

(3) يلاحظ تعارضٌ بين عبارات التعليقات؛ ففي الصفحة 80-79، أُخذت المعرفة الحضورية بالذات صراحة على أنّها تحتمل الذهول: «إلّا أنّ النفس قد تكون ذاهلةً عنها فتحتاج إلى تنبه»؛ بينما عُدت في العبارة التي جاءت في الصفحة 148 –كما سيأتي في النص ـ أنّها لا تقبل الذهول: «الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها. ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هى مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك، كما يكون من المدرك والمدرك. فيلزم إذا كان الذات موجودًا أن يكون مدركًا لذاتها، وأن يكون عاقلًا لذاتها، وشاعرًا بذاتها وإلّا احتاج إلى شيء يدرك به ذاتها من آلةٍ أو قوّةٍ. فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائمًا فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها. بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، وهما معنيان متلازمان». (المحقّق) فكيف يمكن التوفيق بين هذين التعبيرين المتناقضين؟

(4) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص79ـ81 و147ـ148 و160ـ 162.

وفي الختام، هو يصرّح أنّ معرفة النفس الناطقة بذاتها دائمةٌ، بل وجودها متلازم ومتحد بإدراك ذاتها: «**فالقوّة العقليّة يجب أن تعقل ذاتها دائمًا، فلا تكون ذاهلةً عنها فتحتاج إلى أنّ تعقلها، بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، وهما معنيان متلازمان**»[1].

يرى ابن سينا أنّ نماذج ومصاديق العلم الحضوريّ لا تنحصر في علم الذات بذاتها، فبالإضافة إلى أنّ علم الذات بالذات علم حضوري في رأيه، كذٰلك يعتبر العلم بالصور الذهنيّة حضوريًّا أيضًا؛ لأن وجود مثل هٰذه الصور العلميّة مساوق للمعقوليّة والمعلوميّة وعينها[2].

لٰكنّ ابن سينا تحدث بكلام مختلف فيما يخص معرفة نفس الحيوان بذاته؛ ففي موضع نفى وجود هٰذه المعرفة[3]، وفي موضع آخر أثبت وجودها[4]. واعتبر علم كل مجرّد بذاته علمًا حضوريًّا؛ والدليل على ذٰلك أنّ النفس

(1) المصدر السابق، ص 148.

(2) المصدر السابق، ص 160 و189 و190.

(3) «وهٰذه الخاصية هي للإنسان وحده من سائر الحيوانات، فانّ تلك ليس شعور بذواتها» [المصدر السابق، ص 79]. ثم ذكر سبب نفي هٰذا العلم عن الحيوانات، وهو مادية النفوس الحيوانية: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنّها مجرّدة والنفوس الحيوانية غير مجرّدة فلا تعقل ذواتها» [المصدر السابق، ص80].

(4) «وليس هٰذا خاصًّا للإنسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذاتها على هٰذا الوجه» [المصدر السابق، ص 161].

الناطقة لا شك مجرّدة حسب رأيه، ويعتبر علمها بذاتها حضوريًّا، كما يرى أنّ علم الواجب تعالى بذاته حضوري أيضًا[1].

كما تقدّم توصل ابن سينا في كتاب التعليقات إلى نتيجة مفادها أنّ علم النفس بذاتها هو إدراك واقعيّتها وصورتها العينيّة. ومن جانب آخر له في كتاب النفس من الشفاء تعبير واضحٌ جدًّا في إفادة العلم الحضوريّ ويمكن أن نوضّح به قوله الأخير، ونبيّن به حقيقة العلم الحضوريّ من وجهة نظره: «**إنّ النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجرّدة عن المادة؛ والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلًا وعاقلًا ومعقولًا وأمّا تصورها لهٰذه الصور فلا يجعلها كذٰلك**»[2].

بناءً على العبارة المذكورة فإن طريق حصول النفس على معرفة الشيء هي أن تنال صورته المجرّدة. ويُفهم من هٰذا الكلام أنّ حقيقة العلم في رأي ابن سينا هو حضور الصورة المجرّدة للشيء عند المُدرِك. وبما أن الصورة على نوعين (عينيّة وعلمية) كذٰلك يتحقق الحضور على نوعين. فإذا كانت صورةٌ هي نفسها صورةً عينيّةً لشيء مجرّد، فإن وجودها عين العلم؛ كما هو حال علم كل مجرّد بذاته، وإذا لم تكن الصورة صورةً عينيّةً لشيء

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 189 و190؛ المؤلف نفسه، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 357 ـ 359.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص327؛ المؤلف نفسه، دانشنامه‌ى علائى، تصحيح أحمد الخراساني، ص117ـ121.

مجرد، بل كانت صورة علميّة أو ذهنيّة أو مثاليّة له، فذٰلك الشـيء يُعلم بحضور صورته العلميّة عند النفس؛ كما هو الحال في العلوم الحصوليّة وعلم النفس بغير ذاتها.

كلمة "تأخذ" في العبارة الأخيرة المنقولة مِن كتاب الشفاء بحاجة إلى توضيح. أراد ابن سينا من هٰذا التعبير بيان كيفيّة الوصول إلى العلم. وطريقة الأخذ وكيفيّة الوصول إلى العلم لها ملاك، وملاكها الاتّصال الوجودي. وعليه فإن "الاتّصال" هو ملاك تحقق العِلم الحضوريّ. كمثال على ذٰلك يحصل لدينا علم حضوري بالصورة العينيّة حين نكون على اتّصال وجودي بها. شرح ابن سينا هٰذا الملاك في التعليقات بما يلي: «**فإذا قلنا: "علمٌ مجرّد لشيء مجرّد" معناه أنّ ذٰلك المجرّد إذا اتصل بمجرّد، عقله ذٰلك المجرّد المتصل به**»[1]. ومن هنا فإن واجب الوجود بسبب أنّه على اتّصال بذاته وليس مباينا لها، يعني أنّ وجوده ليس لغيره، لذٰلك يمكنه إدراك صورته العينيّة حضورًا. وكذٰلك في رأي ابن سينا يكون علم واجب الوجود بالصور العلميّة للأشياء المنبثقة عن ذاته واللازمة له علمًا حضوريًّا.

بالإضافة إلى ما ورد في كتاب الشفاء، يقدّم ابن سينا في كتاب الإشارات تعريفًا عامًا للإدراك بحيث يشمل العلم الحضوريّ أيضًا: «**إدراك الشـيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرك**»[2]. يدلّ ظاهر هٰذه العبارة على معنًى

(1) المؤلّف نفسه، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 190.

(2) الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 400.

صرّح به المحقق الطوسي[1]، وهو أنّ هٰذا الكلام ينطبق على كلا نوعي العِلم؛ الحصوليّ والحضوريّ.

الملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هي أنّ ابن سينا عبّر عن العلم الحضوريّ بـ"الإشراق". والألطف من ذٰلك أنّه لا يستعمل هٰذه الكلمة بخصوص علم الذات بالذات؛ لأنّه واضح أن لا معنى لإشراق الذات للذات نفسها، وإنما هو يستعمل هٰذه الكلمة بشأن علم الواجب بالصور العلميّة. وتوضيح ذٰلك هو أنّه على أساس رؤية حكماء المشاء، علم واجب الوجود بما سواه من الأشياء يتم عن طريق صورها العلميّة الّتي هي لازمة للذات وليس عينها؛ ولٰكن كيف يعلم الواجب بنفس تلك الصور؟ هل علمه بتلك الصور بصور أخرى، أم أنّ علمه بها بنفسها؟

قبل هٰذا رأينا الفارابي صرّح بأن علم الواجب بتلك الصور ليس عن طريق صور ذهنيّة أخرى؛ لأن ذٰلك يستلزم التسلسل. والفارابي وابن سينا يتّفقان في آرائهما حول هٰذا الموضوع إلى هنا، وليس لدى ابن سينا مطلبٌ جديدٌ. الشـيء الّذي يستدعي الاهتمام ويُعتبر ابتكارًا من الناحية المعرفيّة هو أنّ ابن سينا استعمل كلمة دينيّة وعرفانيّة وهي "الإشراق" في تبيين كيفيّة علم واجب الوجود بالصور العلميّة حيث قال: «**إشارةٌ: واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في**

(1) «فقوله: "وهو أن تكون حقيقته متمثّلة" يتناول الأمرين، يقال: تمثّل كذا عند كذا إذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله» [المصدر السابق، ص403].

سلسلة الترتيب النازل من عنده طولًا وعرضًا. إشارة: إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشـيء مدرِكًا ومدرَكًا. ويتلوه إدراك الجواهر العقليّة بإشراق الأول ولما بعده من ذاته»[1].

هٰذه العبارة طبعًا ليست بصدد بيان هٰذه المسألة بشكل مباشر، وإنما تبيّن مباشرةً كيفيّة تحقق إدراك الجواهر العقليّة. وهو هنا يبيّن أنّ إدراك العقول أو الجواهر العقليّة يحصل بنحوٍ وهو إشراق واجب الوجود عليها. وبعد إشراقه على ذات المعلول الأول والجواهر العقليّة الأخرى، تستطيع إدراكه وإدراك ذواتها[2]. من الواضح أنّ هٰذا المعنى يدل بالتضمن أو بالملازمة على أنّ علم واجب الوجود بها يتم عن طريق الإشراق. وبإشراق واجب الوجود عليها، تستطيع إدراكه وإدراك ذاتها وكذٰلك إدراك ما دونها في نظام العلّة والمعلول. ومن هنا نلاحظ أنّ ابن سينا اعتبر لأول مرة العلم الحضوريّ بذات الصور العلميّة إشراقيًّا، واستعمل كلمة "الإشراق" للتعبير عنه؛ وهٰذا تعبير مقتبس من العرفان بالضبط. وعلى كل حال حتّى لو أمكن الشك في هٰذا الاستنتاج هنالك شواهد وتعابير أخرى سوى ما ذُكر وما سيأتي ذكره، مما لا يمكن الشك فيه.

بالإضافة إلى ذٰلك وجدناه يفرّق بين "العلم" و"العلم بالعلم" ويصرح بأن

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ج 3، ص 906 ـ 908.

(2) يستطيع المعلول الأول كسائر الجواهر العقلية إدراك واجب الوجود، كما يستطيع إدراك ذاته بعد إشراق واجب الوجود عليه. (المحقّق)

العلم بالعلم اكتسابي ويُنال بالعقل، ويُحتمل الذهول عنه ونسيانه. أما "علم الذات بالذات" فهو دائمي وفطري وغير اكتسابي، ولا يُذهل عنه. وهو لا ينفي إمكان الغفلة عن العلم بالذات ويقول إنها تزول بالتنبّه[1]. من الواضح أنّ أمثال هٰذه التعابير والأوصاف كاشفة عن حقيقة فكرة العلم الحضوريّ، ومبيّنة لخصائصه وكيفياته.

وهٰكذا يتضح أنّ علم الذات بالذات، تَحققُ الصورة العينيّة للذات، وليس مثالًا ولا صورة ذهنيّة لها. ووجوده عين العاقليّة والمعقوليّة وعين العِلم؛ كما أنّ العلم بها عين وجودها، وليس عن طريق صورة أخرى زائدة على صورتها العينيّة.

بالإضافة إلى كلمة "الإشراق"، استعمل ابن سينا تعبيرات للعلم الحضوريّ مثل "الحاضر" و"غير المحجوب" وهي تعبيرات متداولة في كتب المتأخرين. قال ابن سينا بشأن علم واجب الوجود بذاته: «**فذاته غير محجوبةٌ عن ذاتها**»[2]. وعدم احتجاب ذات واجب الوجود عن ذاتها يعني أنّ ذاته غير غائبة عن ذاتها وغير مباينة لها؛ وهٰذا خلافًا للأجسام والأعراض الجسمانيّة كالبياض مثلًا الّذي ليس له حضورٌ عند ذاته وهو محجوب عنها؛ وذٰلك لأن وجودها ليس لنفسه، بل لغيره أي لمحلّ تحلّ فيه والصورة الجسميّة وجودها للمادة،

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 79ـ 80، 147، 161.

(2) المصدر السابق، ص190.

والعرض وجوده للموضوع: «**فإنّ البياض والجسميّة وجودهما لغيرهما، أعني للمادّة والموضوع**»[1].

وأمّا علم الإنسان بذاته، فابن سينا بعدما اعتبر أنّ هٰذا الإدراك غير اعتباري؛ أي غير حصولي، بيّن أنّ الذات حاضرة عند ذاتها. وهٰكذا يكون علم الإنسان بذاته حضوريا، وهٰذه المعرفة ليست غيابيّة وحصوليّة: «**الذات تكون في كل حال حاضرة للذات، لا يكون هناك ذهول عنها. ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها، إذ هي مدركة وحاضرة لها**»[2].

وكذٰلك بهمنيار (٤٥٨ هـ)، تلميذ ابن سينا، الّذي كان متأثرًا بأستاذه أشدَّ التأثّر ويُلاحَظ أنّه مؤلفاته أكثر ما كان يستعمل عبارات أستاذه، قال في هٰذا الصدد أنّه ما مِن مجرّد غائب عن ذاته أو محتجب عنها، بل ذاته حاضرة عنده. كلمة "محتجب" كلمة عرفانيّة بالضبط وهي تستعمل للعلم الحضوريّ وتبيّن أنّ مثل هٰذه المعرفة نوع آخر من الإدراك وهي غير محجوبة بل شهوديّة وحضوريّة: «**وقد عرفت أنّ الوجود المجرّد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده إذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته. فوجوده إذن عقل وعاقل ومعقول**»[3].

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق: ص148.

(3) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص573.

ومن هنا فهو يستعمل كلمة "المشاهدة" بخصوص علم الإنسان بذاته ويقول من بعد مفارقة الروح للبدن يرى الإنسان ذاتَه بنحو تام وكامل[1].

وهٰكذا، رغم أنّ الحكمة الإسلاميّة منذ نشأتها تركّز على فكرة "العلم الحضوريّ"، ولٰكنّها اقتربت مع ابن سينا وظهور مدرسته الفلسفيّة، إلى وضع وتعيين أو تعيّن مصطلح لهٰذه الفكرة؛ ويُلاحظ في مؤلفات ابن سينا أنّه استعمل كلمات مثل: "حاضر"، و"غير محتجب"، و"غير غائب"، و"غير محجوب"، و"المشاهدة"، بل "الإشراق"،كل ذٰلك للتعبير عنها جميعها أو قسمٍ منها، وكأنه لم يبق وقت كثير إلى وضع كلمة "الشهوديّ" أو "الحضوريّ" لهٰذه الفكرة ورواج هٰذا الاصطلاح.

بعد عصر الشيخ ابن سينا وتلاميذه، ظهر في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس أبو حامد الغزالي (450 ـ 505هـ) وقد استعمل هٰذه التعابير رغم أنّه لم يكن على معرفة صحيحة بالمفاهيم الفلسفيّة، ووصف علم الإنسان بذاته، بل علم كلّ مجرد بذاته من وجهة نظر الحكماء أنّه علم حضوري وغير غيابي. دَقِقوا في كلامه جيّدًا وقارِنوا الاصطلاحات الّتي استعملها، مع اصطلاحات "الحضوريّ" أو "الشهوديّ" في عصر شيخ الإشراق

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص830. وقد عبّر ابن سينا عن مفارقة النفوس الكاملة للبدن بتعبير "ناظرة" و"كشف": «ناظرة إلى ذاتها... وقد انكشف لها جميع الحقايق» [ابن سينا، رسالة في السعادة، في: رسائل الشيخ الرئيس، ص 275].

(549 ـ 587هـ)، بل حتّى مع لحن المتأخرين والمعاصرين، ستلاحظون مدى اقترابها منها: «**ثمّ الإنسان إنما علم بنفسه لأنّ نفسه مجرّد وهو ليس غائبًا عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه، بل نفسه حاضر لنفسه، وذاته غير غائب عن ذاته، فكان عالمًا بنفسه**»[1].

وهٰكذا يتضح أنّ الإنسان ـ من وجهة نظر الحكماء ـ بسبب كونه مجردًا، تكون نفسه حاضرة عنده وليست غائبة عنه حتّى يحتاج إلى مثال وصورة من أجل إدراك ذاته. ومعرفته بذاته حضوريّة غير غيابية؛ فهو عالم بنفسه على هٰذا النحو.

خلاصة الكلام أنه بعد إلقاء نظرة إجماليّة على مؤلفات ابن سينا وتحليلها، وإذا جمعنا تعابيره الّتي استعملها حول حقيقة العلم الحضوريّ أو الشهوديّ وأقسامها وخصائصها، ووضعناها جنبا إلى جنب، نتوصل إلى نتيجة مذهلة وهي:

1. معرفة الإنسان بذاته، نوع آخر من الإدراك.

2. المُدرِك أو العالِم في هٰذا النوع من الإدراك، هي النفس الناطقة.

3. علم الإنسان بذاته لا يأتي عن طريق المثال والصورة الذهنيّة، بل عن طريق حضور الصورة العينيّة للذات عند ذاتها.

4. علم النفس بذاتها بالفعل، ودائم، وفطري، لٰكنّه ليس كسبيًّا.

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص 225.

5. العلم بالعلم كسبي ويتحقق عن طريق العقل.

6. علم الذات بالذات يتحقق عن طريق الذات نفسها، ولا عن طريق أمرٍخارجٍ عن الذات كالصورة الذهنيّة.

7. الذات المجرّدة في كل حالٍ حاضرة عند ذاتها: "حاضرة للذات".

8. واجب الوجود غير محجوب عن ذاته لتجرّده عن المادة.

9. ذات واجب الوجود حاضرة لذاتها وغير غائبة ولا محجوبة عنها.

10. علم واجب الوجود بذاته حضوري، لا غيابي.

11. وجود الذات عين إدراك الذات، وإدراك الذات أيضًا عين وجود الذات ومن هنا قيل "لا تعزب ذاتُه عن ذاته".

12. علم كل مجرّد بمجرد آخر يحصل عند اتّصاله به.

13. علم واجب الوجود بالصور العلميّة للأشياء يتحقق عن طريق الإشراق.

إذا أراد أحد الحديث عن العلم الحضوريّ في الوقت الحالي وتقديم وصف له، فلا مناص له من استعمال بعض الأوصاف المذكورة على أدنى تقدير. وهل يمكن التحدّث بغير هٰذا البيان لوصف العلم الحضوريّ وبيان خصائصه؟

شيخ الإشراق وفكرة العلم الحضوريّ

تُعدُّ آراء الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ) المعروف بـ"شيخ الإشراق" منعطفًا في بلورة وصياغة فكرة "العلم الحضوريّ". فنجد

فكرة "العلم الحضوريّ" للمرة الأولى مصطلحًا شائعًا ومتداولًا في مؤلفاته[1]. ورغم أنّ ابن سينا كان قد طرح تحليلًا واضحًا لحقيقة العلم الحضوريّ وعبّر عنها بكلمات وتعابير مثل: الحاضر، وغير المحتجب، وغير الغائب، وهي تعبّر بوضوح عن هٰذه الفكرة، ولٰكن يبدو أنّ عبارة "العلم الحضوريّ" لم تُطرح كمصطلح معروف وقسيم للعلم الحصوليّ إلى عصر شيخ الإشراق.

كان لشيخ الإشراق دور مهم في إيجاد هٰذا الاصطلاح وشيوع استعماله في الفلسفة الإسلاميّة والكلام الإسلاميّ، وليس هٰذا فحسب بل كان له دور يدعو إلى الإعجاب في استخدام فكرة العلم الحضوريّ لحلّ أصعب المسائل الفلسفيّة مثل مسألة "علم الله بما سواه". فقد اعتبر علم الله بمخلوقاته ومنها العالم المادّيّ والحسّيّ، علمًا حضوريًّا، وهٰكذا أضاف إلى مجال العلم الحضوريّ: «**وإذا صحّ العلم الإشراقي لا بصورة وأثر بل بمجرّد إضافة خاصة هو حضور الشيء حضورًا إشراقيًّا، كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتم يدرك ذاته لا بأمر زايد على ذاته ـ كما سبق في النفس ـ ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقي الحضوريّ**»[2].

---

(1) نذكر من باب المثال أنّه كتب ما يلي: «بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي» [السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 74]. وفيما يلي سنذكر نماذج أخرى من تعبيراته وأقواله.

(2) المؤلّف نفسه، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج1، ص487. كذٰلك، راجع: المؤلّف نفسه، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج1، ص18ـ 21.

وهٰكذا يتّضح أنّه في رأي شيخ الإشراق، ليس فقط علم كلّ مجرّد بذاته حضوريًّا، ـ كما قال الفارابي وابن سينا ـ بل علم كلّ علّة[1] ـ ومنها واجب الوجود ـ بآثاره ومعلولاته، حضوري أيضًا.

«**فواجب الوجود مستغن عن الصور، وله الإشراق والتسلّط المطلق. فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلة... حاضرةٌ له... وكذا للمبادئ العقليّة... وإذا كان علمه [بما سواه] حضوريًّا إشراقيًّا لا بصورة في ذاته، فإذا بطل الشــيء مثلًا وبطلت الإضافة، لا يلزم تغيّره في نفسه**»[2].

بعد أن نفى شيخ الإشراق في كتابه المشارع والمطارحات[3]، فكرة اتّحاد صورة المُدرَك والمعلوم بالعالِم والمُدرِك، بيّن في باب تحليل حقيقة الإدراك أنّ النفس لا تدرك ذاتها عن طريق الصورة الذهنيّة. وهٰذا الإدراك دائم وثابت ولا يتوقف تحققه على الصورة الذهنيّة. وطبعًا الإنسان لديه معرفة حصوليّة بذاته عن طريق الصورة الذهنيّة، لٰكنّ هٰذه المعرفة تحصل بعد

---

(1) وهي مجرّدةٌ عن المادّة في رأيه، بل وفي رأي المشائين أيضًا.

(2) السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص487ـ488. كذٰلك، راجع: المؤلف نفسه، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص13 ـ 14: «وفي الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغيّر وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها».

(3) السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص474ـ477.

العلم الحضوريّ بذاته. وفي الواقع هٰذه المعرفة الحصوليّة ليست إلا تفسيرًا وتعبيرًا عن العلم الحضوريّ للنفس بذاتها. ومن هنا فان من أثبتوا عن طريق "مقارنة الصورة" أنّ كل مجرد عالم بذاته، إنما قصدوا المعرفة الحصوليّة لا الحضوريّة، وحصيلة استدلالهم كما يلي:

«إنّ كلّ ما يعقل وله ذات قائمة كان وجودها في خارج الذهن كوجودها في الذهن، أي مجرّدة عن المادّة. فإنّه إذا عقل صحّ على صورته مقارنة معقول آخر في النفس... وإذا كان ذاته كصورته غير محفوف بالعوارض المادّيّة، فيصحّ عليه لماهيّته مقارنة صورةٍ عقليّة... وإذا لم يمتنع عليه تعقّل صورة عقلية، فعند تعقّل تلك الصورة يلزم أن يعقل ذاته»[1].

يُستفاد من العبارة السابقة أنّ الاشخاص الّذين أثبتوا علم كل مجرّد بذاته عن طريق قاعدة "كل معقول إذا كان قائمًا بذاته ومجرّدًا فهو عاقل بذاته" مرادهم هنا العلم الارتساميّ الحاصل عن طريق الصورة لا العلم الحضوريّ. ومن هنا قال شيخ الإشراق في نقد هٰذا الرأي إنّ الحد الوسط في "ما يعقل يجب أن يعقل" هو المقارنة مع الصورة الذهنيّة وعلم واجب الوجود ليس عن طريق مقارنة الصورة الذهنيّة[2]. وهٰكذا يتّضح أنّه لا يمكن ـ من وجهة نظر شيخ الإشراق ـ أن يُنسب إلى الفلاسفة السابقين القول بأن علم الذات

---

(1) المصدر السابق: ص475ـ476.

(2) المصدر السابق: ص476.

بالذات حضوري؛ لمجرد ما يُرى في أقوالهم من اتّحاد المُدرِك والمُدرَك. طبعًا تعبيرات مثل "وجوده لذاته عين علمه بذاته" أو "فذاته حاضرة لذاته"، و"غير غائب"، أو "غير محتجب عن ذاته" الّتي استعملها البعض منهم فيها إشارة إلى العلم الحضوريّ، بل ظاهرةٌ فيه.

يبدو أنّ ملاحظة شيخ الإشراق هٰذه صحيحةٌ وينبغي أخذها بنظر الاعتبار لفهم آراء القدماء. ولعلّ هٰذا هو السبب الّذي حدا به بعد طرح هٰذه المباحث ونقد رأي الحكماء المشائين في مسألة "علم واجب الوجود بما سواه"، إلى إثبات حضوريّة علم الإنسان بذاته وعدم حصوليته، مع الاستدلال على ذٰلك. وعلى كلّ حال فإنّ أفضل حلٍّ لهٰذه المسألة في رأيه هو الالتفات إلى علم الإنسان بذاته، بل يمكن عن هٰذا الطريق حلّ مسألة علم واجب الوجود الّتي تعدّ معضلة كبرى. ومن هنا انطلق لنفي حصوليّة علم الإنسان بذاته وإثبات حضوريّة هٰذا العلم، وذكر له عدّة وجوه، ثم بيّن الأقسام الأخرى للعلم الحضوريّ من وجهة نظره[1].

خلاصة الكلام أنّه يمكن اعتبار شيخ الإشراق هو من ابتكر مصطلح "العلم الحضوريّ". وهو أول من استعمل هٰذا المصطلح بشكل دقيق في مقابل "العلم الحصوليّ"، وصرّح بالتمايز بين العلم الحضوريّ والحصوليّ، وكشف

---

(1) راجع: المصدر السابق: ص484ـ489.

النقاب عن الفارق بينهما. وهو أول من أشار إلى فارق بين العلم الحصوليّ والحضوريّ، وهو أنّ العلم الحضوريّ لا يحتاج إلى التطابق مع الواقع، بل هو عين الواقع؛ والعلم الحصوليّ هو ما يحتاج إلى التطابق مع الواقع[1]. وحتى إذا لم نعتبر شيخ الإشراق هو مبتكر مصطلح "العلم الحضوريّ" في علم الذات بالذات، فلسنا نرتاب بدوره في توسيع مجال العلم الحضوريّ وأقسامه. فهو في مجال العلم الحضوريّ أوّل من أضاف إلى علم الذات بالذات[2]، علمَ الله بما سواه[3]، وعلم الإنسان بقواه الإدراكيّة والتحريكية[4]، وعلم الإنسان بصوره الذهنيّة[5]، إذ عدَّها كلها حضوريّة، بل عدَّ علم الإنسان بحالاته أو

---

(1) راجع: المصدر السابق.

(2) راجع: المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج1، ص475؛ شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج2، ص111؛ المؤلف نفسه، هياكل النور، في: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج3، ص85؛ المؤلف نفسه، الألواح العماديّة، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، ص30 ـ 31؛ المؤلف نفسه، كلمة التصوف، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، ص98.

(3) راجع: المؤلف نفسه، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج1، ص487.

(4) راجع: المصدر السابق، ص484ـ485.

(5) راجع: المؤلف نفسه، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج1، ص487.

انفعالاته النفسيّة كالشعور بالألم[1] وكذٰلك علم الإنسان بمبصرات العالم الحسّـيّ[2] إشراقيًّا وحضوريًّا.

قبول رأي شيخ الإشراق على نطاق واسع

أخذ المتكلّمون والحكماء بعد شيخ الإشراق وخاصّةً أتباعه بفكرة العلم الحضوريّ قليلًا أو كثيرًا لحلّ بعض ما يواجههم من قضايا مطروحة في حقلي الكلام والفلسفة واستعملوا هٰذا الاصطلاح في مؤلفاتهم بكل وضوح، ومنهم المحقق الطوسي (597 ـ 672هـ)، وشمس الدين محمد الشهرزوري (؟ ـ 687هـ)، والعلّامة الحلّي (647 ـ 726هـ)، وقطب الدين الشيرازي (634 ـ 710هـ)، والميرداماد (حوالي 970 ـ 1040هـ). ومن هنا يمكن القول إنّ رأي شيخ الإشراق في مجال العلم الحضوريّ لقي قبولًا واسعًا من بعده، وقبله الحكماء والكثير من المتكلمين.

طبعًا عند القاء نظرة على مؤلفات المتأخرين من بعد شيخ الإشراق نلاحظ بوضوح أنّ مجال العلم الحضوريّ لم يتّسع وإنما تقلّص وبات محدودًا، ومن ذٰلك أنّ رأيه حول المعرفة الشهوديّة والحضوريّة للإنسان بمبصرات العالم الحسّـيّ واجه معارضة شديدة ونقدًا وإنكارًا من قِبل

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص485.

(2) راجع: المصدر السابق، ص486ـ487.

كثير من المفكرين ومنهم صدر المتألّهين الشيرازي[1]. وممن دافع عن فكرة شيخ الإشراق في هٰذا المجال وردّ على انتقادات صدر المتألّهين، يمكن الإشارة إلى الملا هادي السبزواري الّذي أجاب عن الإشكالات الّتي أثارها صدر المتألّهين ودافع عن رأي شيخ الإشراق في ما يخص إشراقيّة معرفتنا على العالم الخارجي المحسوس[2].

وفضلًا عما تقدّم يمكن القول إنه لم يحصل من بعد شيخ الإشراق إلى العصر الحالي أي تطوّر يستحق الاهتمام في ما يخص العلم الحضوريّ والمباحث المتعلّقة به مثل خصائصه وأقسامه، وإنما توقّف البحث فيه عند التحقيقات الّتي طرحها شيخ الإشراق ولم تُطرح ـ تقريبًا ـ إضافاتٌ جديدةٌ عليها، وحتى صدر المتألّهين الّذي كانت له بحوث معمّقة في مسائل أقلّ أهمّيّة وكان يهتمّ بالكثير من جوانب البحث وزواياه، ويصل به إلى منتهى الغاية، لم يهتمّ بهٰذه الفكرة ولم يتناولها على النحو الّذي كان يرتجى منه.

وفي العصر الحالي أصبحت فكرة العلم الحضوريّ في الفلسفة موضع اهتمام وإعادة نظر أكثر ممّا كان عليه الأمر في الماضي. فقد اهتمّ المفكّرون

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص182ـ183.

(2) السبزواري، الملا هادي، في: تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص179ـ181، تعليقة 1.

المسلمون في هٰذا العصر ببحث هٰذه المسألة من ناحيةٍ وجوديّةٍ ومن ناحيةٍ معرفيّةٍ أيضًا، ووظّفوها لحلّ مسائل كثيرةٍ في الفلسفة. وأهمّ هٰذه التوظيفات يمكن ملاحظتها في المجال المعرفيّ؛ حيث تُقام معارف الإنسان اليقينيّة على أسس يقينيّة (كالبدهيات الأوليّة والوجدانيات). والوجدانيات قضايا حاكية عن العلوم الحضوريّة.

وهٰذا يعني إمكانيّة إرجاعها إلى العلوم الحضوريّة. إضافة إلى ذٰلك يبدو أنه من الممكن إرجاع البدهيات الأوّليّة أيضًا إلى العلوم الحضوريّة[1]. وهٰذا يعني أنّ الأساس الأول في بناء المعرفة اليقينيّة يشيّد على العلم الحضوريّ الّذي لا مجال للشك فيه[2]. وهٰذا التوظيف كان في ما مضى يحظى باهتمام أقل، وربما لم يكن موضع اهتمام أصلًا. وعلى أساس فكرة العلم الحضوريّ يمكن إيجاد تطوّر باهر وجدير بالاهتمام في نظريّة المعرفة. عند الإذعان بقضايا وجدانيّة

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 1، الدرس التاسع عشر؛ حسينزاده، محمد، "پژوهشى تطبيقى در معرفتشناسي معاصر" [بحث مقارن فى نظرية المعرفة المعاصرة]، ص198ـ205؛ المؤلف نفسه، "مؤلفهها وساختارهای معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]، الفصل الثالث عشر والرابع عشر.

(2) لأنّه عبارة عن حضور المعلوم عند العالم بدون أي واسطة (صورة أو مفهوم ذهني). فلايتطرق إليه خطأ، بل لايمكن توصيفه بالصدق أيضًا وذٰلك لأن الصدق والكذب وصفان للقضايا والتصديقات الحاكية عن واقعها فلو كانت مطابقة للواقع فهي صادقة وإلا تتصف بالكذب وأما في العلم الحضوري لا مجال للبحث في المطابقة لعدم وجود الواسطة وسيأتي التفاصيل في الفصل التالي. (المحقّق)

مثل قضيّة "أنا موجود"، و"لديَّ قوى تحريكيّة وإدراكيّة كالحواسّ والعقل"، و"لديَّ مفاهيم وصور ذهنيّة وأفكار"، وغير ذٰلك من القضايا الأخرى الدالة على علومنا الحضوريّة، وكذٰلك قبول البدهيات الأولية، تصبح ادعاءات الشكاكين والنسبيين الّذين ينكرون أي نوع من المعرفة أو يشكّون فيها، غير معقولة ولا عقلانيّة. تقوم نظريّة المعرفة على ثروات معرفيّة، وبدون هٰذه الثروات لا يمكن انطلاقها انطلاقة جادّة. إنّ مهمة نظريّة المعرفة ودورها – بعد الإقرار ببعض المعارف – هو التمييز عن طريقها بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة[1].

تعريف العلم الحضوريّ

عند التنقيب في مؤلفات الحكماء المسلمين يمكن العثور على تعريفات متعددة للعلم الحضوريّ، وهٰذه التعريفات متناثرة في مواضع كثيرة. وعند التدقيق في مؤلفات ابن سينا يمكن العثور على ثلاثة تعريفات على الأقل، وهي:

1. العلم الحضوريّ هو حضور ذات الصورة العينيّة المجرّدة لدى العاقل، والعلم الحصوليّ هو حضور مثالها وصورتها الذهنيّة. وبتعبير أدق، العلم

(1) تناولنا في موضع آخر هٰذا الموضوع بالتفصيل في بحث عنوانه: "عقلانيت معرفت" [عقلانية المعرفة]. راجع: حسين‌زاده، محمد، «عقلانيت معرفت»، معارف عقلى، العدد 6، صيف 1386 هـ. ش، ص21ـ30؛ المؤلف نفسه، "درآمدى بر معرفت شناسى ومبانى معرفت دينى" [مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية]، الفصل الأوّل.

الحضوريّ إدراك الصورة العينيّة المجردة، والعلم الحصوليّ إدراك صورتها الذهنيّة ومثالها[1].

2. العلم الحضوريّ يمثّل حقيقة الشـيء، بينما العلم الحصوليّ يمثل صورته[2].

3. العلم الحضوريّ معرفة حضوريّة وشخصيّة والعلم الحصوليّ معرفة غيابيّةٌ وكلّيّةٌ[3].

بالإضافة إلى هٰذا، هناك تعريفاتٌ أخرى أيضًا تُستقى من كلام شيخ الإشراق[4]، وصدر المتألّهين[1] وغيرهما، لٰكنّ شرح وبيان كل واحد منها

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص137؛ دانشنامه‌ى علائى، تصحيح أحمد خراساني، ص17ـ21؛ التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص79، 161 و189؛ وراجع أيضًا: الجرجاني، شريف علي بن محمد، شرح المواقف، ج5ـ6، ص11؛ السهروردي، شهاب الدين، الألواح العماديّة، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، ص30؛ مدرس زنوزي، آقاعلي، بدائع الحكم، تنظيم أحمد واعظي، ص31 و36.

(2) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ج 2، ص 401.

(3) راجع: ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص148 و190.

(4) راجع: شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص487.

يتطلب مجالًا واسعًا. إنَّ ما يحل مشكلة كثرة تعريفات العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ أو يهوّن الخطب فيها على الأقل، هو أنّ كل واحد من تلك التعريفات يبيّن واحدة أو أكثر من خواص العلم الحضوريّ والحصوليّ ويتركّز عليها، كما أنّ بعضها يقدّم بيانًا آخر للخصائص الّتي تطرّق لها تعريفٌ آخر وأبرزها ونذكر مثالا لذٰلك وهو أنّ إدراك الصورة العينيّة للشيء هو تمثُّل حقيقة ذٰلك الشـيء، وإدراك صورته الذهنيّة هو تمثُّل صورته الذهنيّة ومثاله؛ ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذٰلك والقول إنّ أكثر التعريفات المطروحة ترجع إلى تعريف "العلم الحضوريّ إدراك حقيقة الشـيء أو صورته العينيّة والعلم الحصوليّ إدراك صورته العلميّة والذهنيّة". ومن ذٰلك عند التأمّل في التعريفات الّتي تُستخلص من كلام شيخ الإشراق، وصدر المتألّهين وغيرهما، نفهم أنّها ترجع أيضًا إلى هٰذا التعريف.

رغم ما تقدّم، وفي ضوء الأدلة المطروحة أو الّتي ستطرح في البحوث الآتية، يبدو أنّ أفضل التعريفات وأجلاها هو أنّ "العلم الحضوريّ معرفة بغير واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة، والعلم الحصوليّ معرفة بواسطة المفاهيم والصور الذهنية". طبعًا هناك من التعريفات ما يمكن إرجاعه إلى هٰذا التعريف.

---

(1) راجع: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص161؛ المؤلف نفسه، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، ص108ـ109.

تجدر الإشارة إلى أنّ التعريف الّذي طرحه العلّامة الطباطبائي في نهاية الحكمة يُستثنى من هٰذا الحكم. فهٰذا التعريف لا يمكن إرجاعه إلى التعريف المختار، بل هو تعريفٌ مستقلٌّ عنه. وهٰذا ما يستدعي إفراد بحثٍ مستقلٍّ له فيما إذا شئنا طرحه على بساط التقويم. عرّف العلّامة الطباطبائي العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ بما يلي: «**فإنّ حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته وهو العلم الحصوليّ، أو بوجوده وهو العلم الحضوريّ**»[1]. بناءً على هٰذا التعريف العلم الحضوريّ هو حضور وجود المعلوم عند العالِم؛ والعلم الحصوليّ هو حضور ماهيّة المعلوم عند العالِم. ومن هنا يكون معنى العلم الحضوريّ العلم بوجود الشيء، والعلم الحصوليّ العلم بماهيّته. وهناك عدّة أمور ينبغي الالتفات إليها في ما يخص هٰذا التعريف.

أوّلًا: من الواضح أنّ عبارة "وجود الشيء" في تعريف العلم الحضوريّ يُقصد بها وجوده الخارجي. ولهٰذا يبدو أنّ مراد العلّامة من التعريف الّذي طرحه للعلم الحضوريّ هو أنّ هٰذا العلم علم بالصورة العينيّة أو الوجود الخارجي للشيء. وهٰذا هو التعريف الّذي طرحه ابن سينا وآخرون غيره حول المعرفة الحضوريّة. وهو كما ذكرنا سابقًا، تعريف دقيق ومقبول.

---

(1) الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 237؛ كذٰلك راجع: بداية الحكمة، ص 174.

ثانيًا: عبارة "ماهيّة الشـيء" في تعريف "العلم الحصوليّ" قيد يُخصص على أساسه العلم الحصوليّ بالمفاهيم الماهويّة من جهة، وبهٰذا يؤدي إلى عدم شمول طيف واسع من المفاهيم كالمفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة، بل حتّى المفاهيم غير الحقيقيّة. الصحيح هو أن يُقال: العلم الحصوليّ هو حضور المفهوم والصورة الذهنيّة للمعلوم (بغير حكم أو بحكم) عند العالِم، لا أنّ العلم الحصوليّ حضور ماهيته عند العالم، لأنّه في هٰذه الحالة سيكون ناظرا إلى قسم من العلوم الحصوليّة فقط. وبهٰذا فإن تعريف العلم الحصوليّ بـ"العلم بماهيّة الشـيء" تعبير يُحدث خللًا في جامعيّة التعريف[1].

من جانب آخر يمكن أن نقول إنّ ظاهر القيد أو عبارة "ماهيّة الشـيء" في تعريف العلم الحصوليّ تعني أنّ هٰذا التعريف يختص بالمفاهيم والتصوّرات، ولا يشمل المفاهيم المقرونة بالحكم أو التصديقات. وهٰذا يعني

---

(1) لا يمكن توجيه كلام العلاّمة بأنّ مقصوده من الماهيّة، ما به الشيء هو هو، أو بتعبير آخر واقعية الشيء ووجوده؛ لأنّه بهٰذا التوجيه يواجه تعريف العلم الحصولي إشكالا، وينقلب إلى تعريف للعلم الحضوري. وعلى أساس هٰذا المحمل فالعلم الحضوري هو حضور واقع الشيء أو ما به الشيء هو هو عند المدرِك، بينما الأمر ليس كذٰلك. ومن هنا فالصحيح أنّ نقول: العلم الحصولي هو حضور صورة الشيء الذهنية عند المدرِك. وإذا أمكن العثور على شواهد وقرائن على أنّ مراد العلاّمة من الماهية في هٰذا التعريف هو الصورة الذهنية أو مفهوم الأشياء مقابل الصورة العينية، وخاصة على أساس هٰذه الرؤية في بحث أصالة الوجود وتفسير اعتباريّة الماهيّة بأنّ الماهيّة لها شيئيةٌ مفهومية وهي مجرد مفهوم وحكاية للوجود، في هٰذه الصورة يرجع التعريف المذكور إلى التعريف الأول ويخلو من الإشكال.

بالنتيجة عدم اتصاف هٰذا التعريف بالجامعيّة من هٰذا الجانب، ولا ينطبق على قسم واسع من العلم الحصوليّ وهو الّذي يؤلّف القسم الأهم والأساسيّ في المعرفة؛ وذٰلك لأنّ التصديق ليس مجرّد العلم بالماهيّة، بل في الهليّات البسيطة والمركبة، وبعبارة أشمل في كل تصديقٍ، يُحمل المحمولُ ـوهو الوجود وعوارضه، والماهيّة وعرضيّاتها (اللازمة أو المفارقة) ـ على الموضوع وهو أيضًا أحد هٰذه الأمور المتقدمة. وعلى هٰذا الأساس، التصديق مِن بين العلوم الحصوليّة هو العلم بالماهيّة، ولوازمها وعوارضها أو العلم بالوجود وعوارضه وأوصافه وأنحائه. وفي ضوء هٰذا القول كيف يمكن قبول أنّ العلم الحصوليّ هو العلم بالماهيّة؟ إلا أن يُقال إنّ العلم بالماهيّة له معنًى يشمل التصديق والتصوّر، وبالنتيجة العلم الحصوليّ هو حضور المفهوم والصورة الذهنيّة المعلومة (بلا حكمٍ أو بحكمٍ) عند العالم. ولٰكن هل العبارة الّتي وردت في كتاب نهاية الحكمة تتحمل هٰذا الفهم أو هٰذا التفسير؟

ملاك تحقق العلم الحضوريّ

عند التأمّل في تعريف أو تعريفات العلم الحضوريّ نتوصّل إلى معرفة ملاك تحقق مثل هٰذا العلم، وهو كما جاء في عبارات ابن سينا: "الاتّصال الوجودي": **فإنّا إذا قلنا: «علم مجرَّد لشيء مجرَّد» معناه أنّ ذٰلك المجرَّد إذا اتّصل بمجرَّد، عقله ذٰلك المجرَّد المتصل به»**[1]**.**

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 190.

بيّنت العبارة المذكورة ملاك تحقق العلم الحضوريّ. وفقًا لرأي ابن سينا يُبتنى تحقق العلم الحضوريّ على تجرد المعقول، فضلًا عن تجرّد العاقل. ومن هنا فقد قال: «**علم مجرَّد لشيء مجرَّد**» خلافًا لرأي شيخ الإشراق وأتباعه الّذين لا يعتبرون تجرّد المعلوم أو المعقول شرطًا لتحقق العلم الحضوريّ. ولهٰذا يعتبرون علم الله بمخلوقاته المادّيّة أو المجرّدة، وعلم الإنسان بما يبصر أو بالأعيان المادّيّة، علمًا حضوريًّا. وعلى كل حال يمكن القول على الرغم من الادعاء بأن ابن سينا يرى كما يرى غيره من المشّائين أنّ علم الذات بالذات حضوري، يبقى ملاك تحقق العلم الحضوريّ في رأيه اتّصال موجود مجرّد بموجود مجرّد آخر، وعن طريق هٰذا الاتّصال يتحقق علم حضوري لهٰذا الموجود المجرّد، بذاته أو بموجود مجرّد آخر. وهٰكذا وفقًا لهٰذا الملاك يتسّع العلم الحضوريّ من وجهة نظره ليشمل مجالًا أوسع ويعم أمورًا أخرى إضافةً إلى علم الذات بالذات.

هٰذا الملاك يمكن ملاحظته أيضًا في أقوال شيخ الإشراق، فرغم أنه لم يكن بصدد بيان هٰذا الموضوع بعينه، لٰكنّه قد جعل هٰذا الملاك وصفًا للعلم الحضوريّ بقوله: «**أولٰئك هم الفلاسفة والحكماء حقّا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوريّ الاتّصالي الشهوديّ**»[1].

---

(1) السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص74. وقد ذهب الأستاذ مطهري أيضًا إلى أنّ اتّصال واقعية المدرَك مع المدرِك وجوديًّا هي ملاك تحقق العلم الحضوري (راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 276).

الملاك الآخر الّذي طُرح للعلم الحضوريّ هو "الحضور"؛ أي حضور الواقع المعلوم للعالم[1]. ولٰكن ما معنى "حضور الواقع المعلوم للعالم"؟ يُفهم من بعض الأقوال أنّ "الحضور" هنا يعني الاتّحاد الوجودي للعالم والمعلوم[2] ورغم هٰذا التفسير يبدو أنّ هٰذه المسألة لا تزال يكتنفُها غموض. فالحضور، والاتّحاد، والاتّصال كلّها بمعنًى واحدٍ. وكما لاحظنا سابقًا أنّ كلمة "الحضور" هٰذه وردت في قول الفارابي وجاءت في أقوال ابن سينا وشيخ الإشراق أيضًا كلمات "الحضور"، و"الاتّحاد"، و"الاتّصال". ولٰكنّ المهم أن نعرف كيف يؤدي "حضور الواقع المعلوم عند العالم" أو "اتّحاد المعلوم مع العالم" إلى إيجاد العلم الحضوريّ؟ وما هي علاقة صِرف الحضور أو الاتّصال أو الاتّحاد بنشوء العلم الحضوريّ؟ من الواضح أنّ مجرّد اتّصال واتّحاد مادّتين لا يؤدي إلى علمهما ببعضهما. وهٰذا يعني أنّ الحضور أو الاتّصال أو الاتّحاد ينبغي أن يكون له هنا مفهوم ومعنًى خاص. ولٰكن ما هو هٰذا المفهوم؟

من أجل اتّضاح مفهوم "الاتّصال" و"الحضور" و"الاتّحاد"، ينبغي الالتفات إلى أنّه بمجرّد حضور شيءٍ عند شيءٍ آخر لا يتحقّق الإدراك، بل هناك قيد أخذ بنظر الاعتبار في هٰذا التعبير، وهو أنّ الموجود سواءٌ كان مجرّدًا أم مادّيًّا (وفقًا لرأي السهروردي وأتباعه) يحضر عند شيءٍ مجرّدٍ قائمٍ بذاته، أو

---

(1) راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه آثار" [الأعمال الكاملة]، ج8، ص308.

(2) راجع: حائري يزدي، مهدي، "جنبه‌اى تجربى از علم حضورى" [جانب تجريبي من العلم الحضوري]، ترجمة سيّد محسن ميري، مجلة ذهن، العدد3 و7، 1380 هـ ش، ص 20.

الموجود المجرّد (وفقًا لرأي ابن سينا وسائر المشّائين) يحضر عند شيء مجرّد قائم بالذات. وبحسب رأي عامة الفلاسفة فإن المادة والمادّيّات هي عين الغَيبة والاحتجاب ولا يُتصور فيها العلم والحضور[1]، ومن هنا فإن حضور الشـيء عند المُدرِك المجرّد عن المادة يوجب العلم، وليس حضور ذٰلك الموجود عند شيء مادي. بالإضافة إلى ذٰلك يجب أن يكون المُدرِك المجرّد غير قائمٍ بغيره، أو بعبارة أخرى لا يكون وجوده في نفسه عينَ وجوده في المحلّ، وإلّا لا يتحقّق الإدراك. وهٰكذا يتبيّن أنّه إذا حضر شيءٌ ـ سواء كان مجرّدًا أو مادّيًّا بناءً على رأي شيخ الإشراق وأتباعه أو كان مجرّدًا فقط بناءً على رأي الفارابيّ وابن سينا والملاصدرا وأتباعهم ـ عند موجود مجرّد قائم بذاته، وكان له معه اتّصال واتّحاد وجودي، يتحقق العلم. وبناءً على رأي القدماء وكثير من المتأخرين[2]، إذا أصبحت الأعيان المادّيّة حاضرةً للحواس الظاهريّة

---

(1) وقد قمنا بدراسة هٰذا الموضوع على ضوء الأدلة العقلية والنقلية (الآيات والروايات). فراجع إن شئت: محمد علي محيطي أردكان، "شعور همگانى موجودات در آينه آيات، روايات وحكمت متعاليه"، رسالة التخرج في الدكتوراه، مؤسسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحث، صيف 1395 ﻫ.ش. (المحقّق)

(2) طبعًا على أساس الرأي المختار فإن العلم بالإحساس والتأثر الحسّيّ معرفةٌ حضوريةٌ أيضًا، رغم أنّ الإدراك الحسّيّ من قبيل قضية: "هٰذا العسل حلوٌ" هو معرفة حصولية. [راجع الفصل الأول من هٰذا الكتاب وقد أشار اليه الكاتب في سائر كتبه منها: مؤلفهها وساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]، ص309ـ310 و341؛ معرفت شناسى در قلمرو گزارههاى پسين، ص 53ـ55 و313ـ316.(المحقّق)] وفي مرتبة الإحساس ترتبط النفس بالمحسوسات والأشياء المادّيّة وتتصل بها عبر القوى الحسّيّة وأدوات الحواس. وبناءً على هٰذا فإن حقيقة العلم في الإحساس عبارة عن: "حضور موجودٍ مادّيٍّ ومحسوسٍ عند المجرّد".

وصارت على اتّصال معها (مع توفّر الشروط الأخرى طبعًا) يحصل إحساس أو تأثر حسّي. وهٰكذا الحال بالنسبة إلى المجرّدات أيضًا: إن هي اتصلت بمعلوم وحضر عندها المعلوم، يحصل الإدراك الحضوريّ.

لٰكنّ المسألة لم تُحل بشكل كامل إلى الآن، ويبقى هناك سؤال وهو إن كان ملاك حصول العلم الحضوريّ اتّحاد أو اتّصال أو حضور الواقع المعلوم عند الواقع العالم (المجرّد والقائم بذاته)، فما هو منشأ هٰذا الحضور أو الاتّحاد؟ وفي أي حال يحصل مثل هٰذا الحضور أو الاتّحاد؟

عند إلقاء نظرة على تراث الحكماء الّذين تحدّثوا تصريحًا أو تلويحًا حول ملاك تحقّق العلم الحضوريّ، يتّضح لنا وجود اختلافاتٍ جديرةٍ بالنظر في أقوالهم. من ذٰلك مثلًا ما يفهم من أقوال صدر المتألّهين في أنّ منشأ الحضور أو كيفيّته على ثلاثة أنواع:

1. حضور المعلوم عند العالم بنحو العينيّة؛ كعلم النفس بذاتها.

2. حضور المعلوم عند العالم بنحو الحلول؛ كعلم النفس بصفاتها.

3. حضور المعلوم عند العالم على نحو المعلولية؛ كعلم الله التفصيلي بمخلوقاته[1].

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص480. بل يُمكن القول: إنّ كلمات حكيمٍ من قبيل صدر المتألهين في هٰذا المجال تختلف مع بعضها بحسب الظاهر [راجع: المصدر السابق، ج1، ص265 وج6، ص163].

وفي كتاب "معيار دانش" [معيار العلم] وهو من الكتب الّتي ألّفت في القرن الثاني عشر للهجرة، بُيّن منشأ الحضور على نحو آخر، حاصله: أنّ سبب الحضور هو إمّا اتّحاد العالم والمعلوم، كالعلم الحضوريّ للذات بالذات[1]، أو قيام وارتباط المعلوم بالعالم، كعلم النفس بصورها العلمية، أو تحقق علاقة أخرى غير هاتين العلاقتين، مثل علاقة المعلول بعلّته[2].

شرح الملا نعيما الطالقاني (؟ ـ ١١٥٢هـ) منشأ العلم الحضوريّ ـ نقلًا عن آخرين ـ على نحو آخر: «**إنّهم ذكروا أيضًا أنّ منشأ حضور المعلوم عند العالم به لا بدّ أن يكون إمّا ربط العلّيّة والمعلولية، كما يقولون في علم الله تعالى بالأشياء بعد وجودها وإمّا ربط الاتّحاد، كما في علم النفس بذاتها، وإمّا ربط الآلية، كما في علم النفس بآلاتها وقواها**»[3].

وأخيرًا تناول العلّامة الطباطبائي هٰذه المسألة بشكل مباشر وباهتمام أكبر وبيّن منشأ العلم الحضوريّ على نحو آخر، حيث يرى أنّ منشأ حضور أو حصول المعلوم للعالم هو "الاتّحاد"، ثم بيّن أنواع الاتّحاد وقسّمه إلى عدّة

---

(1) العالم والمعلوم في هٰذا القسم من المعرفة، يعني علم الذات بالذات، بينهما وحدة لا اتّحاد. وهٰذه المشكلة تُلاحظ أيضا في كلام الملا نعيما الطالقاني.

(2) راجع: البهبهاني، علي نقي بن أحمد، "معيار دانش" [معيار العلم]، تصحيح السيّد علي الموسوي البهبهاني، ص337.

(3) الطالقاني، محمد نعيما، أصل الأصول، في: سيّد جلال الدين آشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلٰهيّين]، ج3، ص457.

مجموعات. وخلاصة كلامه هي أنّ الاتّحاد بين وجودين أي وجود المعلوم ووجود العالم، يمكن تصوره على عدّة أوجه:

1. عينيّة وجود المعلوم ووجود العالم.

2. قيام وجود المعلوم بوجود العالم قيامًا فقريًّا، وهو العلاقة والربط بين العلّة والمعلول.

3. قيام وجود المعلوم ووجود العالم ـ معًا ـ بوجود آخر هو سبب إفاضة الوجود عليهما[1].

وينتهي من ذٰلك إلى نتيجة وهي: «**وبالجملة لوجود الشـيء القائم بذاته حصول لنفسه، ولوجود المعلول حصول لعلته، وبالعكس، ولوجود أحد المعلولين نحو حصول للآخر بحصوله لعلته الحاصلة له**»[2].

نتوصّل من خلال هٰذا الكلام إلى قسمٍ آخر أيضًا وهو عبارة عن:

4. حصول العلة المانحة للوجود لمعلولها.

رغم ما يوجد من اختلافات واضحة في العبارات المذكورة، لٰكن يمكن تبويب أوجه الاشتراك بينها على النحو التالي:

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، "علم" [العلم]، تقرير وترجمة محمد محمدي گيلاني، في: الذكرى الثانية للعلامة الطباطبائي، ص74ـ78.

(2) الطباطبائي، محمدحسين، "علم" [العلم]، تقرير وترجمة محمد محمدي گيلاني، في: الذكرى الثانية للعلامة الطباطبائي، ص75.

أ) الأقوال السالفة تشترك كلّها في حقيقة وهي أنّ قيام المعلول بعلّته المانحة للوجود قيامًا وجوديًّا، يكون منشأ علم تلك العلّة بمعلولها علمًا حضوريًّا. ومن هنا يُفهم أنّ علم العلّة الموجِدة بمعلولها حضوري. وقد أشار المحقق الزنوزي إلى هٰذا القسم[1] أيضًا عند بيانه منشأ العلم الحضوريّ وقال: «**حضور المعلول بالذات للعلة بالذات منشأ الانكشاف والعلمِ الحضوريّ للعلّة به**»[2].

ب) بالإضافة إلى ذٰلك، بالنسبة إلى علم الذات بالذات، سواء علم واجب الوجود بذاته، أم علم المجرّدات التامّة بذواتها، وعلم النفس بذاتها، فالكلّ متّفقون على أنّ منشأ حضور المعلوم للعالم، عينيّة العالم والمعلوم، وعليه فإنّ ملاك تحقق العلم الحضوريّ في علم الذات بالذات

(1) أي حصول العلة المانحة للوجود لمعلولها. يقول ملا عبدالله الزنوزي ما نصه: «جميع اشياء از كاينات ومبدعات از سفليّات وعلويّات از ذهنيّات و خارجيّات، مرتبطات بالذات ومتعلّقات بالذاتند بواجب الوجود بالذات «جلت عظمته» وحاصلند از براى او باتمّ انحاء حصولات كه حصول معلول بالذات از براى علت بالذات باشد وحصول معلول بالذات از براى علت بالذات مناط انكشاف وادراك و منشأ حضور وامتياز اوست از براى علت بالذات، پس اشياء ظاهر ومنكشفند از براى واجب الوجود بالذات وحاضر ومتميّزند در نزد فاعل هويّات وانيّات باتم انحاء حضور وانكشاف واكمل اقسام حضور وادراك». الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين الآشتياني، ص309 وكذٰلك راجع: المصدر السابق، ص298 و 313. (المحقّق)

(2) الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، ص309. نقلنا نصّ العبارات في الهامش السابق. (المحقّق)

ومنشأ الحضور فيه هو عينيّة العالم والمعلوم ووحدتهما. وعند التأمل في كلمات ابن سينا نفهم أنّ ملاك الحضور في هٰذه المجموعة من العلوم الحضوريّة هو "العينيّة". وفي هٰذه المجموعة من العلوم الحضوريّة، العالم والمعلوم والعلم عين بعضها من حيث الوجود: «**فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أنّ هناك أشياء متكثّرة... فقد فهمت أنّ نفس كون الشيء عاقلًا ومعقولًا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات**»[1].

في حين أنّ جميع المفكرين المذكورين اتفقوا في عدِّ هٰذين النوعين من المعرفة حضوريّة وشهودية، لٰكنّ كل واحد منهم ـ بمفرده أو مع غيره ـ اعتبر أنواعًا أخرى علمًا حضوريًّا على النحو التالي:

1. صدر المتألّهين والعلّامة الطباطبائي: علم المعلول بالعلة الموجدة له: وهٰذا النوع من العلم حضوري أيضًا، ومنشؤها علاقة العليّة والمعلوليّة؛ لأنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علته الموجِدة. ومن هنا تكون هٰذه العلّة حاضرة عند المعلول. طبعًا حضور العلّة للمعلول ودرجة شهود المعلول بالنسبة إلى العلّة، بقدر السعة الوجوديّة لذٰلك المعلول. وهٰذا يعني أنّ للمعلول علمًا حضوريًّا بالعلّة على قدر سعته الوجوديّة. وهٰكذا، يكون ملاك

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة الثانية، الفصل السادس، ص357ـ358. كذٰلك، راجع: الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين الآشتياني، ص287.

تحقق العلم الحضوريّ في هٰذا القسم هو: أنّ العلّة الّتي هي مقوّمة للمعلول حاضرة عند معلولها ومتّحدة معه وجوديًّا. إذن يمكن القول: إنّ أحد أوجه الاتّحاد، اتّحاد المعلول بعلّته[1]. وبما أنّ المعلول مرتبطٌ وجوديًّا بتلك العلّة ومتّحد معها، إذن له علم بها على قدر سعته الوجودية، أي للمعلول علم بعلته بمقدار تجلّيها فيه.

2. صدر المتألّهين: حضور المعلوم للعالم على نحو الحلول: علم النفس بصفاتها يدخل ضمن هٰذا النوع. من منظار صدر المتألّهين بما أنّ صفات النفس حالة فيها فاتّحاد النفس فيها على نحو الحلول؛ فالصفات حاضرةٌ عند النفس وعلم النفس بها حضوري. ويمكن أن نضيف إلى ذٰلك بناءً على الرأي المشهور، أنّ الصور الذهنيّة العقليّة والخياليّة حالّةٌ في النفس أيضًا. ومعنى ذٰلك أنّ مناط العلم الحضوريّ فيها هو الحلول. وخلاصة القول هي أنّ ملاك الحضور في هٰذه الطائفة من العلوم الحضوريّة هو "الحلول".

3. الملا نعيما الطالقاني: حضور المعلوم للعالم على نحو العلاقة الآلية: منشأ العلم الحضوريّ وتحقق حضور المعلوم للعالم في هٰذه الطائفة من العلوم الحضوريّة هو أن تكون العلاقة بين المعلوم والعالم بنحو آلي ويكون المعلوم أداة للعالم بلحاظ وجوديّ؛ مثل علم النفس بما لديها من قوى

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، "علم" [العلم]، تقرير وترجمة محمد محمدي گيلاني، في: الذكرى الثانية للعلامة الطباطبائي، ص74ـ78.

وأدوات. وعلى هٰذا تكون معرفة النفس بقواها وأدواتها معرفةً حضوريّةً. ومنشأ حضوريّة هٰذا النوع من المعرفة وملاكها هو الربط الآلي.

4. العلّامة الطباطبائي: حضور المعلوم للعالم على نحو علاقة العلّيّة والمعلولية، حين يكون العالم والمعلوم معلولين معًا لعلة واحدة؛ وفي رأي العلّامة الطباطبائي علم المعلول بالمعلول الآخر عن طريق العلّة الموجدة لهما، حضوريٌّ؛ وذٰلك لأن المعلوم بتحققه للعلة يكون له نحوًا من الحضور للعالِم. ومن هنا يكون علم العالِم بذٰلك المعلوم أيضًا حضوريًّا. وهٰكذا، يكون ملاك تحقق العلم الحضوريّ في هٰذه الطائفة أيضا علاقة العلّيّة والمعلولية[1]. وبعبارة أخرى العالِم الّذي هو أحد المعلولين ونسميه "أ"، معلول لعلّة (مثلًا "ج") وعلاقته بها عين الربط وليس له استقلال بذاته. والمعلوم أيضًا ـ وهو المعلول الآخر ـ ونسمّيه "ب" معلول للعلّة "ج" نفسها وعلاقته بها عين الربط. وهٰكذا يكون "أ" و"ب" من حيث الوجود متّحدين مع علّتهما "ج" وليس لهما وجود مستقل عنها. ومن هنا يكون علم "أ" بـ"ب" يتبع العلّة "ج"؛ أي أنّ العلّة لها علم بالمعلول الآخر ومتّحدة معه. وهٰذا المعلول أيضًا متّحد مع العلة. ومُتّحدُ متّحدِ الشـيء متحدٌ مع ذٰلك الشـيء. إذن هٰذا المعلول متحدٌ مع ذٰلك المعلول الآخر. وهٰكذا يتضح أنّ

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الحادي عشر والثاني عشر.

ملاك تحقق العلم الحضوريّ في هٰذا النوع من المعرفة أيضًا هو الاتّحاد والارتباط العلّي والمعلولي[1].

هل يمكن إزالة التنافي أو التعارض بين أقوال المفكّرين حول ملاك تحقق العلم الحضوريّ؟ الجواب هو نعم. فالموارد الّتي عدُّوها منشأً أو ملاكًا لتحقق حضوريّة المعلوم للعالم، تم التوصل إليها عن طريق الاستقراء لا عن طريق الحصر العقلي. وكل واحد منهم توصّل بالاستقراء إلى أقسام منها وطرحه. ومن هنا فالمفكرون الّذين تناولوا هٰذه المسألة وبيّنوا ملاك تحقق العلم الحضوريّ في مختلف الموارد، لم يكونوا بصدد حصرها عقليًّا. وفي رأينا، الأقسام الخمسة الأولى من بين الأقسام الستّة الّتي سبق ذكرها، لا مجال للشك فيها، وتصديقها لا يتطلب كثيرًا من المؤونة[2]. ولا بدّ طبعًا من السعي للعثور على وجه مشترك بينها، ولٰكنّ المجموعة السادسة الّتي يكون فيها كل من العالم

---

(1) مستفاد من درس العلامة الطباطبائي، برواية الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي.

(2) لا ينبغي الظنّ أنّ ما قاله صدر المتألهين في تعليقه على شرح حكمة الإشراق: «الإدراك الحضوري إنما ينحصر في إدراك الشيء ذاته وصفاته وآثاره التي هي من توابع وجوده» [الشيرازي، صدر الدين محمد، تعليقةٌ على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين محمود الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 40] يتنافى مع هٰذه الرؤية؛ لأنّه يرى انحصار العلم الحضوري بعلم الذات بالذات والعلم بالآثار والصفات. وحتى إذا كان هناك تنافٍ بحسب الظاهر، فإن هٰذا التنافي يمكن رفعه بواسطة سائر عباراته، وخاصة ما ورد في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص155ـ164 وج3، ص480.

والمعلوم معلولين لأمر ثالث، يتطلب أمرها مزيدا من البحث والدراسة. ورغم أنّ كل معلول عين الربط بالعلّة، وكل كمال يوجد في المعلول موجود في العلّة بنحو البساطة، ولٰكنّ كل معلول مرتبط بعلته من جهة خاصة. ومن هنا فان علمه بالعلّة على قدر سعته الوجوديّة وبمقدار تجلّي العلّة في ذٰلك المعلول، لا على نحو الاطلاق؛ لأنّ المعلول ليست له إحاطة وجوديّة بعلته ولا إشراف علمي عليها. بناءً على هٰذا فكل معلول يعلم بعلته من جهةِ تحققِها له واتّحادها معه، لا من جهات أخرى. إنّ تحقق معلولات كثيرة لتلك العلة وكونها عين الربط بها لا يستلزم أن تحضر تلك العلة لهٰذا المعلول أيضًا من الجهات الأخرى الّتي تكون معلولاتها حاضرة عندها فيها مما يُنتج أنّ هٰذا المعلول يمكنه عن طريق العلم الحضوريّ بعلته أن يعلم بسائر معلولات تلك العلّة أيضًا[1]. بالإضافة إلى ذٰلك فإنّ هٰذا القول؛ أي

(1) راجع: مصباح يزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص363. فهو يقول في تعليقة رقم 358: «علم كلّ واحد منهما [أي كل واحد من معلولي علة ثالثة] بالعلّة يتعلّق بالحيثيّه التي صدر عنها وجوده، وإن كانت جميع الحيثيّات موجودة في ذات العلّة على نعت البساطة، لٰكن لا يتجلّى للمعلول إلاّ ما يرتبط به وجوده، ولهٰذا لا يحيط المعلول بالعلّة علمًا كما أنّ فرض معلولين مجرّدين في مرتبة واحدة لا يخلو من صعوبة بالنظر إلي مبانيهم، فإن فُرضا متحدّين بالنوع كان الفرض مخالفًا لما التزموا به من انحصار كلّ نوع مجرّد في فرد واحد، وإن فُرضا مختلفين بالنوع كالعقول العرْضيّة كان مخالفًا لقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد، خاصّةً بالنظر إلى رأي الأُستاذ في المُثُل الأفلاطونيّة. فينحصر مورد الفرض في النفوس المفارقة، بصرف النظر عن ما ذهب إليه صدر المتألّهين من تنوّعها

افتراض وجود معلولين في مرتبة واحدة لا ينسجم مع المباني الوجوديّة عند العلّامة الطباطبائي في الحكمة المتعالية[1]. وفضلًا عن ذٰلك لماذا ينبغي تخصيص هٰذا الحكم بالمعلولات الموجودة في مرتبة واحدة من سلسلة المراتب العلّيّة والمعلولية؟ وفقًا للملاك المطروح ينبغي أن تتحقق لكل معلول جميع معلولات علّته ـ الّتي هي عين الربط بها ـ وأن تكون حاضرة له. وهو ما يعني بالنتيجة أن يكون لذٰلك المعلول علم حضوري بها جميعها. وعلى كل حال، بحث هٰذه القضيّة وهي مسألة وجوديّة، يتطلب مجالًا آخر.

معيارٌ جامعٌ

بحثنا حتّى الآن حول ملاك تحقّق العلم الحضوريّ، وأنّ العلم الحضوريّ كيف يتحقّق لمُدرِكه. وأخيرًا بحثنا ما هي الخصوصيّة أو الخصوصيات الّتي تتحقّق في العالِم والمعلوم أو المُدرِك والمُدرَك، وبتحققها يحصل العلم الحضوريّ أيضًا.

وقد لاحظنا أنّ من جملة الملاكات المطروحة هنا هو أن تكون واقعيّة المعلوم حاضرة عند العالِم، أو أن تكون واقعيّة المعلوم متحدة مع واقعيّة

بالصور العقليّة والملكات الخُلقيّة، فتفطّن. وكيف كان فإثبات العلم الحضوريّ لمعلولي علّة ثالثة ببعضهما بالبيان الفلسفيّ مشكل جدًّا». (المحقّق)

(1) راجع: مصباح يزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص363.

العالِم، أو تكون واقعيّة المعلوم على اتّصال وجودي بواقعيّة العالِم. كما لاحظنا أنهم ذكروا أنواعًا متعددة للاتّحاد وهي: ربط العلّة بالمعلول، وربط المعلول بالعلة، والربط الآلي، وما شابه ذٰلك. ثم جرى البحث في سبب كون الاتّصال الوجودي أو الحضور أو اتّحاد الموجودين منشأً للعلم الحضوريّ. ولماذا لا تحصل مثل هٰذه الظاهرة عند اتّصال واتّحاد جسمين؟ وقلنا في سياق تبيين أنواع الاتّحاد أو الاتّصال أو الترابط أنه ينبغي أن نحاول ونرى هل يمكن التوصل إلى ملاك جامع لحضوريّة الموارد الّتي اعتبروها حضوريّة منذ عصر شيخ الإشراق إلى الآن؟ وهل يمكننا العثور على مثل هٰذا الملاك الجامع؟

يمكن العثور على جواب لهٰذا السؤال ووضع ملاك جامع لتحقق العلم الحضوريّ من خلال إمعان النظر في الأقسام المذكورة والتأمل في تعريفات "العلم" و"العلم الحضوريّ" ويبيّن لنا منشؤه أيضًا. والملاك المذكور يقوم على ثلاثة أركان أساسيّة وهي:

1. الاتّحاد والاتّصال والترابط الوجودي للعالِم بالمعلوم.

2. تجرد العالم والمعلوم، أو حسب بيان ابن سينا[1] ـ بخصوص علم الذات بالذات ـ التجرّد والخلو عن المادة وعوارضها.

3. أن يكون العالِم قائمًا بذاته.

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة الثامنة، الفصل السادس.

استنادًا إلى هٰذه الأركان الثلاثة، فإنّ منشأ تحقق العلم الحضوريّ هو حضور واقعيّة المعلوم لواقعيّة العالِم واتّصالها الوجودي بها. وهٰذا الحضور من جهةٍ إنما يتحقق للمُدرِك أو العالِم حينما يكون المُدرك فوق الزمان والمكان. وكل موجود مجرد عن القيود والحدود الزمانيّة والمكانيّة يكون له علم حضوري بالمعلوم؛ لأنّه على أساس الرأي المختار في الحكمة الإسلاميّة، السينويّة [السينائية] أو الإشراقيّة أو الصدرائية، الجسمُ والمادة والأبعاد المادّيّة ملاكٌ للاحتجاب والغياب، وفقط الموجود المفارق العاري عن المادة والعوارض المادّيّة يمكنه أن يُدرك حضوريًّا ذاته وما يتصل بها.

ومن جهةٍ أخرى، من وجهة نظر ابن سينا وصدر المتألّهين، إنّ هٰذا الحضور يتحقق للمدرَك والمعلوم حينما يكون المعلوم أيضًا فوق الزمان والمكان. وبناءً على هٰذا التحليل الوجودي للعلم، وهو تحليل أعمق، يقوم تحقق العلم الحضوريّ على أربعة أركان:

1. الاتّحاد أو الاتّصال والترابط الوجودي لواقعيّة العالم والمعلوم.

2. تجرد العالِم.

3. تجرد المعلوم.

4. أن يكون العالِم قائمًا بذاته.

هٰذا التبيين لا يختلف اختلافًا أساسيًّا عن البيان أو التحليل السابق. وأهم فارق بينهما هو أنّ هٰذا التبيين قد فرّع الركن الثاني في البيان السابق،

إلى ركنين. وهٰكذا نعود مرّة أخرى إلى قول ابن سينا[1] الّذي جاء في بداية البحث حول ملاك تحقق العلم الحضوريّ، ونستشفّ من كلامه ـ إذا اتصل مجرّد بمجرّد آخر، يتوصل إلى إدراكه ـ أننا نستطيع التوصل إلى ملاك جامع لتحقق العلم الحضوريّ.

وحصيلة الكلام ـ بناءً على رأي ابن سينا وأتباعه في هٰذه المسألة ـ هي أنّ ملاك حصول العلم الحضوريّ هو أن لا تكون واقعيّة المعلوم محتجبة عن واقعيّة العالِم. وهٰذا يحصل حينما يكون وجود العالِم فوق المادة، ومجردًا عن المادة وقيودها وعوارضها[2]، وأن يكون هٰذا المجرّد قائمًا بذاته[3]. ومن جانب آخر يستطيع المعلوم أيضًا الانكشاف والظهور بالعلم الحضوريّ وهٰذا يحصل عندما يكون مجرّدًا عن المادة مضافًا إلى كون واقعيّة المعلوم على اتّصال وترابطٍ وجوديٍ بواقعيّة العالِم. وقد دافع صدر المتألّهين أيضًا عن هٰذه الفكرة وبيّنها بوضوح كما يلي:

---

(1) وهو قوله: «فإنّا إذا قلنا: "علم مجرَّد لشيء مجرَّد" معناه أنّ ذٰلك المجرَّد إذا اتصل بمجرَّد، عقله ذٰلك المجرَّد المتصل به». (المحقّق) راجع: المؤلف نفسه، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص190.

(2) راجع: مطهري، مرتضى ، "مجموعه آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 279.

(3) راجع: الزنوزي، ملا عبد الله، منتخب الخاقاني في كشف حقائق عرفاني، تصحيح نجيب مايل هروي، ص96ـ97؛ المؤلف نفسه، لمعات إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، ص275.

«بل لا بدّ في تحقق العالِيّة والمعلوميّة بين الشيئين من علاقة ذاتيّة بينهما بحسب الوجود، فيكون كل شيئين ـ تحقق بينهما علاقة اتّحاديّة وارتباط وجودي ـ أحدهما عالِمًا بالآخر إلّا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبًا بالأعدام محتجبًا بالغواشي الظلمانيّة. فإنّ تلك العلاقة مستلزمةٌ لحصول أحدهما للآخر وانكشافه عليه»[1].

ثم يواصل تحليله ويُرجِع العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ على أساس الملاك المطروح، مؤكّدًا على أنّ المدرَك والمعلوم الحقيقي في العلوم الحصوليّة هي الصور والمعرفة بها شهوديّة.

وهٰكذا يتّضح وفقًا لرأي صدر المتألّهين ومن يوافقه الرأي من المفكرين، أنّ ملاك تحقق العلم الحضوريّ هو أن يكون المدرَك مجرّدًا عن المادّة من جهةٍ، وأن يكون المدرِك مجرّدًا وقائمًا بذاته من جهة أخرى. وبالإضافة إلى ذٰلك تكون واقعيّة المعلوم على اتّصال وارتباط وجودي بواقعيّة العالِم؛ سواء كانت بين واقعيّة العالم والمعلوم وحدة حقيقيّة، كما في العلم الحضوريّ للذات بالذات أم كان المعلوم مرتبطًا بالعالِم وجوديًّا ومعلولًا له وعين الربط به مثل علم الله بالمخلوقات وعلم النفس بأفعالها وآثارها، أم على العكس، أي يكون العالِم مرتبطًا بالمعلوم وعين الربط به كالعلم الحضوريّ للنفس

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص163.

بمبدئها. وفي ضوء هٰذا التحليل يمكن من خلال تغييرات طفيفة في عبارة العلّامة الطباطبائيّ[1] عرض ملاك جامع على النحو التالي: يحصل العلم الحضوريّ بالشيء في حالة تجرّد العالِم والمعلوم أو المدرِك والمدرَك على أن يكون ذٰلك الشيء عين وجود المدرِك أو من مراتبه الوجوديّة أو يكون وجود المُدرِك من مراتب وشؤون وجوده. طبعًا بالإضافة إلى تجرّد العالِم والمدرِك، يجب أن يكون المدرَك أيضًا مجرّدًا قائمًا بالذات.

وفي ضوء هٰذا الملاك الجامع المانع، من الواضح أنّه لا يمكن أن يكون هناك علم حضوري بموجودٍ خارجٍ عن الافتراضات الثلاثة المذكورة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك علاقة وثيقة بين بحث "الملاك" وبحث مجال العلم الحضوريّ وجانبه الوجودي؛ فهل يتعلّق العلم الحضوريّ بالمادة أم لا؟ وهل أنّ احتجاب أجزاء المادة عن بعضها الآخر مانعٌ من تعلّق العلم الحضوريّ بها؟ الجواب عن هٰذه الأسئلة له دور مهم في تعيين ملاك تحقق العلم الحضوريّ. إنّ شرط تجرّد المعلوم إضافة إلى تجرّد العالم يستلزم نفي العلم الحضوريّ بالأجسام وعوارضها الجسميّة. وهو ما يعني بالنتيجة أن لا ينطبق عليه الملاك الموضوع لمنشإ العلم الحضوريّ وتحققه.

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص275. وشبيهة بعبارة العلامة الطباطبائي، عبارة صدر المتألهين المتقدم ذكرها الواردة في تعليقته على شرح حكمة الإشراق.

يبدو أنّ الشرط الأخير، وهو لزوم تجرّد المعلوم الّذي عُدَّ شرطًا أساسيًّا وركيزة أصليّة لحصول العلم الحضوريّ، غير معتبر. وعلى هٰذا يمكن معرفة الأجسام أيضًا معرفة حضوريّة، كما هو الحال في علم الله بالأجسام في مرتبة الفعل الإلٰهيّ. وعلى أساس هٰذا الرأي المختار فإنّما يمكن حصول العلم الحضوريّ بالشـيء إذا وجد اتّصال وجودي للمدرِك بالمدرَك بالإضافة إلى كون المدرِك مجردًا، وليس هناك حاجة إلى أن يكون الشـيء المعلوم مجرّدًا. وعلى هٰذا فإن حصول العلم الحضوريّ مبنيٌّ على ثلاثة أركانٍ فحسب، وهي:

1. الاتّحاد أو الاتّصال والترابط الوجودي بين واقعيّة العالِم والمعلوم.

2. تجرد العالِم عن الجسميّة والمادة.

3. أن يكون المدرِك قائمًا بذاته.

في ضوء ما تقدّم، وبناءً على الرأي المختار، يكون الملاك الجامع كما يلي:

الملاك الجامع: يحصل العلم الحضوريّ بشيءٍ إذا كان العالِم مجرّدًا لا المعلوم، وأن يكون ذٰلك العالِم قائمًا بذاته، وبالإضافة إلى ذٰلك أن يكون ذٰلك الشـيء عين وجود المُدرِك أو من مراتبه الوجوديّة أو أن يكون وجود المُدرِك من مراتب وشؤون وجوده.

ومن الواضح أنّ مجال المعيار المختار أشمل وأوسع. يمكن فقط العلم الحضوريّ بالموجود الّذي لا يخرج عن الشروط الثلاثة المذكورة، وإن كان مادّيًّا.

انحصار العلم بالحصوليّ والحضوريّ

من البحوث الجديرة بالاهتمام في مجال العلم الحضوريّ والحصوليّ هو هل هٰذا التقسيم حصري أم لا؟ المفكرون الّذين اهتموا بهٰذا التقسيم وبحقيقة العلم الحضوريّ والمعرفة الحصوليّة، ذهبوا إلى أنّ هٰذا التقسيم حصري؛ لأنَّ المعرفة إمّا تحصل بواسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة أو بدونها. فإن تحقّقت بواسطة المفاهيم والصور الذهنيّة فهي حصوليّة، وإلا فهي حضوريّة. وعلى هٰذا الأساس فإن القسمين المذكورين يدوران بين وجود الواسطة أو عدمها. وبما أنه لا يتحقق شقّ آخر بين النقيضين، لذٰلك لا يُتصور قسم آخر للعلم.

رغم اتفاق الجميع على حصريّة التقسيم المذكور، لٰكنّهم ذكروا أدلّة مُختلفة في بيان ذٰلك. ويبدو أنّ اختلاف الأدلة وتعليلها أو تبيينها يرجع إلى الاختلاف في تعريف العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ. وكنموذج على ذٰلك، العلّامة الطباطبائي بسبب ذهابه إلى أنّ العلم الحصوليّ هو حصول "ماهية" المعلوم للعالم، والعلم الحضوريّ هو حصول "وجود" المعلوم للعالم، قام بتحليل حصريّة هٰذا التقسيم كما يلي: «**وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته وهو العلم الحصوليّ، أو بوجوده وهو العلم الحضوريّ**»[1].

---

(1) الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، ص174. كذٰلك راجع: المؤلف نفسه، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، ص236 و237.

يمكن تقرير الاستدلال السالف ذكره كالآتي:

1. من الواضح أنه ليس هناك واقعيّة سوى الوجود والماهيّة.

2. واقعيّة الماهيّة تأتي تبعًا للوجود.

3. إذا حضرت ماهيّة شيء للمُدرِك، يتحقق العلم الحصوليّ.

4. إذا حضر وجود شيء للمُدرِك، يتحقق العلم الحضوريّ.

5. ليس هناك شيء ثالث سوى الوجود والماهيّة، لكي يتحقق بحصوله علمٌ للمدرِك.

6. النتيجة هي أنّ التقسيم إلى علم حضوري وحصولي، حصري.

ويرد بعض الانتقادات على الاستدلال المذكور وهي كالآتي:

أوّلًا: عبارة "حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته أو بوجوده" تُوهِم أنّ ما يمكن إدراكه هو الممكنات فقط، وأما واجب الوجود الّذي هو وجود بلا ماهيّة فهو خارج من هٰذه الدائرة؛ وإن كنا نعلم يقينًا أنّ العلّامة ليس له مثل هٰذه الرؤية، وموضع اهتمامه في هٰذه البحوث علم واجب الوجود أيضًا.

ثانيًا: بناءً على التعريف المذكور لا يمكن تحقق العلم الحصوليّ بما لا ماهيّة له، مثل واجب الوجود[1] بينما هو على الأقل لا يقول بمثل هٰذا الرأي ويرى إمكانيّة معرفة الله بالعلم الحصوليّ.

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص349، الرقم 351.

ثالثًا: وفقًا لهٰذا التعريف يختص مجال العلم الحصوليّ بالماهيّات فحسب ولا يمتد إلى المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة، في حين أنّ مجال العلم الحصوليّ واسع ويشمل إضافة إلى الماهيّات مفاهيم منطقيّة وفلسفيّة وكذٰلك قضايا تتكون من هٰذا النوع من المفاهيم.

بناءً على ما مرّ؛ الصحيح هو أن نبيّن حصريّة تقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ بالشكل التالي: العلم الحضوريّ معرفة تتحقق بغير واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة، والعلم الحصوليّ معرفة بواسطتها. وهو ما يعني أنّ تحقق هٰذين القسمين يقوم على وجود الواسطة أو عدمها وهٰذان الأمران نقيضان لبعضهما، وبما أنه لا واسطة بين النقيضين لذٰلك لا يُتصور قسم آخر للعلم.

وفي قِبال هٰذا الاتّفاق الواسع في الرأي الّذي يكاد أن يكون عامًّا، لم نجد من يخالفه سوى الملا شمسا الجيلاني وهو من تلامذة الميرداماد ومعاصرًا لصدر المتألّهين إذ يعتقد بأن هٰذا التقسيم ليس حصريًّا. ولديه مبنىً حول علم الله بالأشياء قبل وجودها، وقد طرح هٰذا الرأي استنادًا إلى هٰذا المبنى. خلاصة كلامه: من غير الممكن أن يكون علم الله بالأشياء قبل وجودها حصوليًّا أو حضوريًّا وإنّما على نحوٍ آخر[1]. على أساس هٰذا القول، تقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ يختص بالممكنات ولا ينطبق على واجب

---

(1) راجع: الجيلاني، الملّا شمسا، رسالة مسالك اليقين، في: سيّد جلال الدين آشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلٰهيّين]، ج1، ص416ـ417، 437 و444.

الوجود. الله يعلم بالممكنات قبل تحققها. وفي رأيه أنّ مثل هٰذا العلم لا يمكن أن يكون حصوليًّا ولا حضوريًّا، وإنما هو من نوعٍ آخر. وقد أتى بدليلين لإثبات رأيه هٰذا:

الدليل الأوّل:

1. العلم الحضوريّ بالآخرين يحصل عن طريق حضور صورهم العينيّة للمدرِك.

2. العلم الحصوليّ بالآخرين يحصل عن طريق حضور صورهم العلميّة للعالم.

3. الصور العينيّة أو العلميّة للأشياء المعلومة ليست داخلة في ذات العالِم، بل هي خارج ذاته.

4. ما يكون خارج ذات العالِم لا يتحقق في ذاته.

5. النتيجة هي أنّ العلم الحضوريّ والحصوليّ الّذي يتحقّق عن طريق حضور الصورة العلميّة أو العينيّة للأشياء، زائدٌ على ذات العالم وليس عين ذاته.

6. النتيجة المستخلصة من المقدّمة الخامسة تستلزم أن يكون المُدرِك عن طريق العلم الحضوريّ والحصوليّ، جاهلًا من حيث الذات.

7. مثل هٰذا الاستنتاج ممتنع بشأن واجب الوجود.

الدليل الثاني:

الاستدلال الثاني مشابهٌ للاستدلال الأول، وعموم مقدّماتهما مشتركة. استنتج من الاستدلال الثاني أنّ الإدراك عن طريق العلم الحضوريّ أو

الحصوليّ يستلزم أن يكون العالم محتاجًا إلى أمرٍ من خارج ذاته أي الصورة العينيّة للشيء أو صورته العلميّة. وهٰكذا ينتهي بنا هٰذا الاستدلال إلى نتيجة مفادها أنّ مثل هٰذه الرؤية تستدعي حاجة العالِم أو المدرِك إلى غيره؛ مثلما يستدعي الاستدلال الأول جهل المدرِك من حيث الذات[1].

من الواضح أنّ العجز عن حل مسألة علم واجب الوجود بالأشياء قبل حدوثها دفع الباحث المذكور إلى رفض حصر تقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ، في حين أنّ مثل هٰذه المحذورات لا ينبغي أن توقعنا في محذور أعظم مثل التناقض، وأن نجعل بين النقيضين (وجود واسطة كالمفاهيم الذهنيّة وعدمها) شقًّا ثالثًا، وإن كان الملا شمسا لم يقدّم لنا معنى واضحًا للقسم الثالث من العلم الّذي وصفه بغير الحضوريّ وغير الحصوليّ، بل أشار إليه على نحو غامض.

إنَّ ما يحل العقدة من مشكلة هٰذا الباحث، هو الحل الّذي طرحه صدر المتألّهين[2] لمسألة علم الله تعالى بالأشياء قبل إيجادها. إنّ علم الله

---

(1) راجع: الجيلاني، ملا شمسا، رسالة مسالك اليقين، في: سيّد جلال الدين آشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلٰهيّين]، ج1، ص437ـ439.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 263 ـ 284؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي،

بذاته عين العلم بالمخلوقات ويُعبّر عنه بـ"العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي". على أساس مبدإ التشكيك في حقيقة الوجود، وجود المعلول وكمالاته قبسٌ من وجود العلة وكمالاتها. ومن هنا كل كمال يتصف به المعلول لا بدّ أن يكون للعلة في مقام الذات على نحو بسيط وتام. وبما أنّ واجب الوجود له وجود المخلوقات وجميع كمالاتها فان حضور ذاته لذاته عين حضور مخلوقاته له.

يمكن إضافة أنّ علم واجب الوجود بالمخلوقات المادّيّة والمجرّدة، بعد الإيجاد وفي مقام الفعل حضوري أيضًا. وهٰكذا، بعد إيجاد المخلوقات، إضافةً إلى ذٰلك العلم الذاتي، يحصل له علم آخر في مقام الفعل أيضًا. هٰذا النوع من العلم مبتنٍ على وجود المخلوقات. وعلى أساس هٰذا الرأي القائل إنَّ العلم الإلٰهيّ الفعلي حضوريٌّ، لا بدّ من تصحيح الحل الّذي طرحه صدر المتألّهين حول العلم الإلٰهيّ بالمخلوقات أو العلم الإلٰهيّ الفعليّ. فحسب رأيه، في العلم الحضوريّ بالإضافة إلى العالِم، لا بدّ أن يكون المعلوم مجرّدًا أيضًا؛ وذٰلك لأن غياب واحتجاب الأجزاء المادّيّة عن بعضها الآخر يؤدي إلى عدم إمكان المادّيّات على الحضور؛ في حين يبدو عدم ضرورة تجرّد المعلوم، بل المادّيّات أيضًا يمكن أن تكون معلومة لدى الله تعالى بالعلم الحضوريّ؛

المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي عشر؛ مصباح يزدي، محمد تقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، الدرس السادس والستّون.

وذٰلك لأن غياب واحتجاب الأجزاء المادّيّة عن بعضها الآخر يؤدي أن لا تكون حاضرة لذاتها، غير أنّ هٰذا لا يمنع حضورها للعلّة الموجدة لها وأن يكون علمه بها حضوريًّا[1].

من الواضح أنه على أساس هٰذا الرأي، تنتفي محذورات أدلّة الگيلاني، وهي لزوم الفقر الذاتي أو الجهل في مقام الذات؛ لأن جميع الكمالات حاضرة في مقام ذاته على نحو بسيط وعلم واجب الوجود بها علم حضوري وذاتي؛ وذٰلك لأنّها عين الذات وليس خارج الذات. إنّ مثل هٰذا العلم لا يستلزم تحقق المخلوقات ولا يبتني على وجودها. وبناءً على هٰذا، في تحقق العلم الحضوريّ لله بالأشياء قبل إيجادها في مقام الذات، لا تكون عين ذات الأشياء حاضرة لتكون ذات واجب الوجود محتاجة إليها، أو أنّ ذات الله تعالى تخلو من العلم، الّذي هو إحدى الصفات الكمالية؛ كما أنه في مقام الفعل أيضًا يتحقّق له علم آخر، وهٰذا النوع من العلم فقط هو ما يبتني على وجود المخلوقات، لٰكنّ العلم في مقام الذات غير مبتنٍ على تحقق المخلوقات. إذن لا تلزم المحاذير المتقدّمة.

---

(1) راجع: السبزواري، الملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص164ـ166، تعليقة 3؛ محمد تقي مصباح اليزدي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، درس التاسع والأربعون؛ المؤلف نفسه، تعليقة على نهاية الحكمة، ص352 و444.

النتيجة

يعدُّ الشهود أو المكاشفة من الطرق الأساسيّة للمعرفة البشرية، وهو موضع استناد العرفاء. وفي العرفان النظريّ والعرفان العمليّ، الشهود مصدر للمعرفة، ويستطيع الإنسان عن طريقه الحصول على معارف كثيرة، ولٰكن كيف دخل مصطلح "الشهود" في الفلسفة الإسلاميّة والكلام الإسلاميّ، وجُعل طريقًا ثالثًا إلى المعرفة إضافةً إلى طريقي الحواسّ والعقل؛ خاصة وأن فكرة الشهود –التي يُعبّر عنها في الفلسفة بـ"العلم الحضوريّ"ـ عامةٌ ولا تتطلب ارتياضًا أو تهذيبًا للنفس؟

يبدو أنّ طرح فكرة الشهود أو العلم الحضوريّ في الفلسفة جاءت تحت تأثير فكرةِ المعرفة الفطريّة بالله في النصوص الدينيّة وكذٰلك فكرةِ الشهود في العرفان. وعلى أي حال فإن ابن سينا هو أول من طرح فكرة العلم الحضوريّ بشكل أوضح مما طرحه الفارابي، واستعملها في الفلسفة وفي نظريّة المعرفة. وعند القاء نظرة عابرة على مؤلفات ابن سينا نحصل على نتائج مذهلة حول هٰذا الموضوع. وبعد ابن سينا وسّع شيخ الإشراق دائرة العلم الحضوريّ وأضاف إليه أمثلة ومصاديق كثيرة. ويمثّل رأي شيخ الإشراق في هٰذا المجال منعطفًا أدّى إلى أن ينال العلم الحضوريّ قبولًا عامًّا. إذ يبدو أنّ هٰذه الفكرة قد أصبحت في عصره مصطلحًا متداولًا.

في استمرار البحث، وبعد تعريف العلم الحضوريّ (المعرفة الّتي تحصل دون واسطة الصور والمفاهيم) واجهنا مسألة مستعصية وهي ما المعيار في

تحقق العلم الحضوريّ؟ إنْ كان المعيار هو اتّحاد أو اتّصال أو حضور الواقع المعلوم لدى العالِم، فما هو منشأ هٰذا الحضور أو الاتّحاد؟ وفي أي حالةٍ يحصل مثل هٰذا الحضور أو الاتّحاد؟

توصلنا بعد بحثٍ مليءٍ بالمنعطفات إلى أنه يمكن وفقًا للرأي المختار أن يكون لدينا علم حضوري بشيء ما فيما إذا كان المدرِك مجردًا وأن يكون ذٰلك الشـيء على اتّصال بالعالِم؛ دون الحاجة إلى تجرّد الواقع المعلوم. وهٰكذا يبتني العلم الحضوريّ على ثلاثة أركان فقط وهي:

1. اتّحاد أو الاتّصال والربط الوجودي بين واقعيّة العالِم والمعلوم
2. تجرّد العالِم من الجسم والمادة. 3. أن يكون المُدرِك قائمًا بذاته.

وختامًا، وفقًا لهٰذا الرأي، قدّمنا معيارًا جامعًا، وبهٰذا بيّنا منشأ هٰذا الحضور أو الاتّحاد أو الاتّصال الوجودي. وفي نهاية البحث تناولنا حصريّة تقسيم المعرفة إلى الحضوريّة والحصوليّة وبحثنا الدليل على ذٰلك.



العلم الحضوري..

خصائصه وأقسامه ومجاله

المُقَدَّمَة

للمعرفة الحضوريّة خصائص كثيرة تميّزها عن العلم الحصوليّ. معظم هٰذه الخصائص وجودية، باستثناء البعض منها تعدّ معرفيّةً مثل عدم احتمال الخطإ فيها. في ما يلي نلقي نظرة عابرة على هٰذه الخصائص لغرض التمييز بين هٰذه الخصائص والفصل بين الخصائص المعرفيّة والخصائص الوجودية، ثم نبحث إرجاع العلم الحضوريّ إلى الحصوليّ، ونطرح في أعقاب ذٰلك أهم تقسيمات العلم الحضوريّ. وفي بحث المعرفة الحضوريّة الواسع نصل إلى نتيجة وهي أنّ نطاق العلم الحضوريّ واسعٌ يشمل الكثير من الموارد. منذ عصر شيخ الإشراق إلى الوقت الحاضر طُرحت نماذج كثيرة جديرة بالبحث والدراسة.

في الختام نتناول علاقة المكاشفة أو التجربة العرفانيّة بالعلم الحضوريّ ثمّ نمعن النظر في مسألةٍ صعبةٍ، وهي هل المعارف الّتي تُنال عن طريق المكاشفة والتجربة العرفانيّة حضوريّة أم حصوليّة؟ أم بعضها حضوري والبعض الآخر حصولي؟ بعد ذٰلك نبحث في فصل مستقل ما طرح من أمور تنقض اعتبار المعرفة الحضوريّة وعدم احتمال الخطإ فيها. في هٰذا الفصل نواصل بحثنا بتسليط الضوء على خصائص العلم الحضوريّ.

خصائص العلم الحضوريّ

عند التأمل في تعريفات العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ والتنقيب في ثنايا ما كتبه الحكماء المسلمون في هٰذا المجال، يتسنّى لنا التعرّف على خصائص أو أوجه الاختلاف بين هٰذين النوعين من المعرفة. وقبل ذٰلك ينبغي التنبيه إلى أنّ بعض ما يُطرح من خصائص أو أوجه الاختلاف ربّما يعود إلى خاصّيّة واحدة، أو ربّما يمكن تفريع الخاصّيّة الواحدة إلى عدّة فروع؛ غير أنّ هٰذا الأمر (عديد الخصائص وكميتها) ليس ذا أهمّيّةٍ كبيرةٍ، بل المهم هو التركيز على أصل هٰذه الخصائص وأوجه التمايز.

1. عدم الاتصاف بالصدق أو الكذب

هٰذا التمايز أو الميزة يمكن تتبعها في المؤلفات القديمة جدًّا للحكماء المسلمين، فيمكن تتبعها إلى عصر شيخ الإشراق. صرّح شيخ الإشراق بهٰذه الخاصّيّة وميّز بين العلم الحضوريّ والحصوليّ: **سؤال: إذا علم مدرِك ما شيئًا إن لم يحصل شيء فما أدركه، وإن حصل فلا بدّ من المطابقة؟ جواب: العلم الصوري يجب أن يكون كذا، وأمّا العلوم الإشراقيّة المذكورة فإذا حصلت بعد أن لم تكن، فيحصل للمدرِك شيء ما لم يكن وهو الإضافة الإشراقيّة لا غير، ولا يحتاج إلى المطابقة[1].**

---

(1) السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص489.

صرّح صدر المتألّهين – كشيخ الإشراق ـ بهٰذه الخاصّيّة أيضًا[1]. وعلى كل حال، أحد أهم أوجه تمايز العلم الحضوريّ أو خصائصه هو عدم الاتصاف بالصدق والكذب أو التطابق مع الواقع وعدم التطابق؛ بينما العلم الحصوليّ يتصف بهٰذه الصفات. فما هو منشأ هٰذا الفارق؟ ولماذا لا يتصف العلم الحضوريّ بالصدق والكذب، أوالتطابق مع الواقع وعدمه؟ جواب هٰذه المسألة يجب تحرّيه في خصائص أخرى.

2. عدم احتمال الخطإ

العلم الشهوديّ أو الحضوريّ لا يُحتمل وقوع الخطإ فيه، بينما العلم الحصوليّ ليس كذٰلك ويحتمل فيه الخطأ. وفي ما يخص هٰذه الميزة يمكن أن يقال: منذ عصر الحكماء الّذين كشفوا فكرة العلم الحضوريّ ووضعوا هٰذا الاصطلاح وتنبّهوا تصريحًا أو تلويحًا إلى تمايزه عن العلم الحصوليّ، حصل اتّفاق في الرأي على أنّ العلم الحضوريّ لا يقبل الخطأ (هٰذا طبعًا باستثناء تفسيراته وتعبيراته الّتي تعدّ نوعًا من العلم الحصوليّ)، وقلّما توجد قضيّة فلسفيّة تحظى بمثل هٰذا القبول العام بحيث لم يشكك فيها ولم يعارضها أحدٌ من الحكماء.

هنا قد نواجه سؤالًا مفاده ما هو الفارق بين عدم احتمال الخطإ[2] وعدم

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، ص 110.

(2) الذي اعتبرناه الخاصية الثانية للعلم الحضوري وسنشرحه.

الاتصاف بالكذب[1]؟ فهٰذان التعبيران يفيدان معنىً واحدًا ولا يختلفان سوى بالألفاظ. ورغم ما يتراءى من تقارب في المعنى بين عدم احتمال الخطإ وعدم الاتصاف بالكذب، إلا أنهما ليسا عين بعضهما الآخر؛ لأنّه بناءً على الخاصّيّة الأولى لا يتصف العلم الحضوريّ بالصدق أو الكذب، والتطابق أو عدم التطابق مع الواقع، ولٰكن في الخاصّيّة الثانية يصبح المعنى أكثر دقّة ويتقدّم الباحث المعرفي خطوةً إلى الأمام نافيًا إمكانيّة الاتصاف بالكذب أو الخطإ. وعلى هٰذا في الخاصّيّة الثانية تأكيدٌ على أنّ العلم الحضوريّ لا يتّصف بالكذب أو الخطإ فحسب، بل حتّى أنّه لا تتوفّر فيه إمكانيّة مثل هٰذا الاتصاف فإمكانيته منتفية فيه. طبعًا يمكن وضع الخاصيّتين إلى جانب بعضهما وبيانهما سوية، أو طرح كل واحدة منهما على حدة؛ لأنّه لا محذور هنا في فصلهما أو دمجهما.

الإشكال الآخر الّذي ربّما يثار تجاه الخاصّيّة الثانية للعلم الحضوريّ هي أنّ العلم الحضوريّ إن كان لا يقبل الخطأ فهو لنفس السبب لا يقبل الصدق أو الصواب أيضًا؛ كما أنّ الخاصّيّة الأولى على هٰذه الشاكلة أيضًا، وعلى أساسها لا يتصف العلم الحضوريّ بالصدق ولا بالكذب. وعلى هٰذا لا ينبغي حصر الخاصّيّة الثانية بعدم احتمال خطإ العلم الحضوريّ فقط، بل ينبغي إصلاح ذٰلك على النحو التالي: "عدم إمكانيّة صواب العلم الحضوريّ وخطئه"، ولٰكن لا بدّ من الانتباه إلى مسألة وهي بما أنّ العلم الحضوريّ معبِّر عن الواقع دائمًا وبتعبير دقيق وبعيد عن المُسامحة هو عين الواقع، يمكن من خلال

---

(1) الذي اعتبرناه الخاصية الأولى للعلم الحضوري وشرحناه.

التوسّع في معنى الصدق، وصف العلم الحضوريّ به أيضًا. وانطلاقًا من ذٰلك ينصبّ التركيز في الخاصّيّة الثانية على عدم إمكان الخطإ فقط. بالإضافة إلى ذٰلك يمكن استعمال كلمة "الحق" بدلًا من كلمة الصدق لتجنب الاستعمال المجازي في مثل هٰذا النوع من المعرفة؛ لأن إحدى المعاني الاصطلاحيّة للحق، الوجود العيني[1].

من بين جميع خصائص العلم الحضوريّ أو الشهوديّ، يُعتبر عدم إمكان الخطإ فيه أهمها وفي الوقت ذاته أكثرها اثارة للجدل من الناحية المعرفيّة[2]. ولٰكن ما هو مصدر هٰذا الفارق أو الخاصّيّة؟ ولماذا العلم الحضوريّ لا يُحتمل فيه الخطأ؟ عند التأمل في تعريف أو تعريفات العلم الحضوريّ يمكن التوصل إلى فك لغز عدم احتمال الخطإ في العلم الحضوريّ، والحصول على جواب لهٰذه المسألة. والجواب عن هٰذه المسألة يُعد بحد ذاته خاصّيّةً أو ميزةً أخرى وفيما يلي شرحها.

3. عدم الواسطة

في العلم الحضوريّ لا توجد واسطة كالمفاهيم والصور الذهنيّة بين العالِم والمعلوم أو المدرِك والمُدرَك، بل المعلوم ذاته حاضر عند العالِم، والعالِم يدركه بغير واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة. وهٰذه الخاصّيّة يمكن العثور عليها بوضوح

---

(1) راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، ص48.

(2) لهٰذا السبب أفردنا الفصل الخامس لهٰذه الخاصية والنقود الموجهة إليها.

في بعض تعريفات العلم الحضوريّ. فهٰذه الخاصّيّة مشهودة على الأقل في تعريف العلم الحضوريّ بأنّه: "إدراك بغير واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة". وعند تحقق مثل هٰذه الخاصّيّة أو التمايز في العلم الحضوريّ وهو أمر وجودي ينكشف لغز عدم احتمال الخطإ في العلوم الحضوريّة الّتي تُعتبر ميزة معرفيّة. فالخطأ يمكن تصوّره في الإدراك الّذي تكون فيه واسطة بين العالم والمعلوم. والحالة الّتي يكون فيها المعلوم نفسه حاضرًا عند العالم من غير واسطة، لا مجال لوقوع الخطإ فيها. نذكر على سبيل المثال أنّنا عندما نرى شيئًا في مرآة، فمن المحتمل حصول الخطإ؛ لأنّ المرآة قد تكون محدّبةً أو مقعّرةً، وربّما يحصل خطأٌ في عكسها للشيء كما هو واقعًا، ولٰكن عندما ندرك ذات الشـيء بغير وسائط مثل المفاهيم والصور الذهنيّة، فكيف يمكن وقوع الخطإ؟!

وهٰكذا يتّضح أنّ الخاصّيّة الثالثة في العلم الحضوريّ هي عدم الواسطة؛ ففي هٰذا النوع من المعرفة يكون المدرَك حاضرًا عند المدرِك، ويحصل إدراك العالِم من غير واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة. وهٰذا ما يجعل العلم الحضوريّ أو الشهوديّ خاليًا من الخطإ. والسرّ في عدم إمكانيّة خطإ العلم الحضوريّ خلوّه من الواسطة.

بيّنّا عند تحليل عدم احتمال الخطإ في العلم الحضوريّ أنّ العلم الحضوريّ بلا واسطة، وفي مثل هٰذه المعرفة يكون المدرَك حاضرًا عند المُدرِك، ولٰكن ما المقصود بهٰذه العبارة؟ عند التأمل في هٰذه العبارة وإمعان النظر في توضيحها نتوصل إلى خاصّيّة أو ميزة وجوديّة أخرى، يمكن اعتبارها خاصّيّة رابعة.

4. عينيّة العلم والمعلوم

في العلم الحضوريّ واقعيّة المعلوم عين واقعيّة العلم، مثال ذٰلك الحزن أو الفرح، هي من الحالات النفسيّة، مشهودة بالعلم الحضوريّ. واقعيّة المعلوم وهي الفرح، واحدة مع واقعيّة العلم. والفرح المعلوم بالعلم الحضوريّ هو العلم ذاته، والعلم هو واقعيّة الفرح. فأحدهما عين الأخر والعلاقة بينهما علاقة العينيّة والوحدة وليس مجرّد الاتّحاد، والاتّحاد يُتصَوَّر حينما يكون هناك شيئان متحققان ومرتبطان مع بعضهما، ولٰكنّ المتحقق هنا واقعيّة واحدة يُنتزع منها مفهوم العلم باعتبارٍ ومفهوم المعلوم باعتبارٍ آخر.

في المقابل، العلم الحصوليّ ليس على هٰذه الشاكلة. في المعرفة الحصوليّة، خلافًا للعلم الحضوريّ، تكون واقعيّة المعلوم مغايرة لواقعيّة العلم؛ لأنّه في العلم الحصوليّ، واقعيّة العلم هو المفهوم أو الصورة الموجودة في الذهن، والمعلوم واقع متحقق خارج الذهن. كمثال على ذٰلك، في معرفتنا بحلاوة العسل، وهو إدراكٌ حسّيٌّ ومعرفةٌ حصوليّةٌ، يتحقّق أمران: **1**. حلاوة العسل وهي كيفيّة متحققة خارج الذهن؛ **2**. المفهوم والصورة الذهنيّة الّتي تعبّر عن الواقع الخارجي المذكور. والمثال الآخر، استذكار فرح أو حزن اليوم الماضي، الّذي انتهى حاليًّا، ومعرفته تجري على هٰذه الشاكلة. وفي مثل هٰذه المعرفة، توجد واقعيتان: **1**. واقعيّة فرح أو حزن اليوم الماضي؛ **2**. المفهوم والصورة الذهنيّة المعبّرة عنه، ولٰكن في العلم الحضوريّ، علمنا هو ذات الواقعيّة المعلومة الحاضرة عندنا. إذا كنا الآن في حالة فرح أو حزن، فالواقع المعلوم حاضرٌ لدينا وندرك ذٰلك بالاتّصال الوجوديّ أو الاتّحاد مع ذٰلك الواقع.

ومن هنا فإنّ علمنا الحضوريّ بالفرح أو الخوف أو الحزن هو ما يوجد فينا من الفرح أو الخوف أو الحزن ذاته[1].

هٰذه الخاصّيّة أو الميزة في جانب العلم ومن حيث ارتباطه بالمعلوم، وليس من جانب العالم والمعلوم. ولٰكن هل يمكن التمييز بين العلم الحضوريّ والحصوليّ من حيث العالم ومن حيث ارتباطه بالمعلوم أيضًا؟ الجواب بالإيجاب عن هٰذا السؤال ينتهي بنا إلى ميزةٍ أو خاصّيّةٍ أخرى وهي:

5. اتّحاد العالم والمعلوم أو الاتّصال الوجوديّ بينهما

في العلم الحضوريّ، المعلوم حاضرٌ في العالِم والمدرَك حاضر لدى المدرِك. هٰذا الكلام يعني أنّ العالِم والمعلوم متّحدان، وبعبارةٍ أخرى بينهما اتّصالٌ وجوديٌّ؛ وهٰذا هو التعبير الوارد في عبارة شيخ الإشراق أيضًا: «**العلم الحضوريّ الاتّصاليّ الشهوديّ**»[2]. إذا لم يكن العالم متّحدًا مع المعلوم وليس بينهما اتّصالٌ وجوديٌّ، لا يحصل علمٌ حضوريٌّ أو شهوديٌّ. وهٰكذا، يُشترط في تحقّق العلم الحضوريّ مثل هٰذا الارتباط. حيثما يتحقّق هٰذا الاتّصال يتحقّق العلم الحضوريّ. طبعًا في علم الذات بالذات، هٰذا الاتّصال أعلى من

---

(1) راجع: مطهري، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 272.

(2) السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 74.

الاتّحاد. فالاتّصال الوجوديّ بين العالم والمعلوم في علم الذات بالذات يكون على نحو الوحدة. وفي مثل هٰذا العلم الحضوريّ، إضافة إلى الوحدة والعينيّة للعلم والمعلوم، كذٰلك العالم والمعلوم يكونان في الواقع، واحدًا. فالعالم من حيث الوجود الخارجيّ عين المعلوم، والمعلوم أيضًا عين العالم، وهما متمايزان من حيث الاعتبار فقط. إذن في هٰذه الطائفة من المعرفة الحضوريّة العلم، والعالم، والمعلوم من حيث الواقع الخارجيّ واحدٌ، وعين بعضها الآخر. وقد صرّح ابن سينا بعينيّة ووحدة العالم والمعلوم في العلم الحضوريّ للذات بالذات، حيث قال: «**فالبريء عن المادّة والعلائق، المتحقّق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته، ولأنّه عقل بذاته وهو أيضًا معقول بذاته فهو معقول ذاته. فذاتُه عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ، لا أنّ هناك أشياء متكثّرة... فقد فهمت أنّ نفس كونه معقولًا وعاقلًا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا في الاعتبار أيضًا**»[1].

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 357 و358. كذٰلك، راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 8، ص 312 ـ 315؛ الزنوزي، ملا عبد الله، لمعاتٌ إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين الآشتياني، ص287. لماذا نفى ابن سينا الكثرة الاعتبارية، بينما هٰذا الأمر لا يمكن التشكيك فيه ومن الواضح أنّ العاقل والمعقول بلحاظ الاعتبار متعددان في الذهن، وحتّى هو يصرّح بالكثرة الاعتبارية للعاقل والمعقول؟ بملاحظة صدر الكلام وذيله يمكن الإجابة بما يلي: مقصوده من نفي الكثرة الاعتبارية في عبارة "ولا في الاعتبار" هو الاعتبار المكثِّر للذات، كما صرّح المحقق الزنوزي بذٰلك.

والخلاصة هي أنّ الخاصّيّة الخامسة للعلم الحضوريّ ـ وهي ميزةٌ وجوديّةٌ وليست معرفيّةً ـ هي اتّحاد المعلوم بالعالم والاتّصال الوجوديّ بينهما. وهٰذا الاتّصال أو الاتّحاد ذو معنًى واسعٍ، وبالإضافة إلى الاتّحاد ـ الّذي يكون فيه بين العالم والمعلوم تغايرٌ من حيث الواقع لا من حيث الاعتبار فقط ـ فهو يشمل أيضًا وحدة وعينيّة العالم والمعلوم. وهٰكذا، حيثما يحضر الواقع المعلوم لدى العالم على نحو الاتّحاد أو العينيّة، يتحقّق العلم الحضوريّ والشهوديّ. ومن هنا فالمعرفة الحضوريّة تعني حضور الواقع المعلوم لدى العالم.

ومن هنا يتّضح أنّ ملاك تحقّق العلم الحضوريّ هو اتّحاد أو اتّصال وجود العالم والمعلوم. أمّا مسألة "ما هو المراد من هٰذا الاتّحاد أو الاتّصال وأين تحصل مثل هٰذه العلاقة؟" فهٰذه بحد ذاتها مسألة مهمة وقد تناولناها في الفصل السابق. والأمر الجدير بالإشارة هنا هو أنّ الخاصّيّة المذكورة على صلة وثيقة بملاك تحقق العلم الحضوريّ، بل يمكن عدّها ملاك تحقق العلم الحضوريّ.

في ضوء مبحث "اتّحاد العالم والمعلوم" قد يخطر في الذهن أنّ هٰذه الخاصّيّة لا ينفرد بها العلم الحضوريّ وحده وإنما تنطبق على العلم الحصوليّ أيضًا؛ ففي العلم الحصوليّ أيضًا يتحد العالم بالمعلوم ويكون على اتّصال وجودي معه. وهٰذا يعني أنها ليست من مختصات العلم الحضوريّ. العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ يشتركان في هٰذه الخاصّيّة، والعلم أساسًا لا يحصل بدون الاتّصال الوجودي للعالم والمعلوم.

من أجل العثور على جواب لهٰذا الاشكال لا بدّ من ملاحظة أركان العلم الحضوريّ والحصوليّ وأوجه تمايزهما عن بعضهما في هٰذا الجانب. العلم

الحضوريّ يقوم على ركنين: العالم والمعلوم، بينما العلم الحصوليّ له ثلاثة أركان وهي: العالم، والواسطة (وهي المفهوم والصورة الذهنيّة)، والمعلوم. وفي الاصطلاح تسمى الواسطة أو المفهوم والصورة الذهنيّة "المعلوم بالذات"، ويُسمّى المعلوم "المعلوم بالعرض". وأغلب الأشياء المعلومة بالعرض هي الأشياء الخارجيّة المتحققة في العالم الخارجي، وهي تُدرك عن طريق الصور الذهنيّة. والذين يعتقدون باتّحاد العالم والمعلوم في العلم الحصوليّ، لا يقصدون بالمعلوم هو ذٰلك الشــيء المعلوم بالعرض.

ولا يّدعون اتّحاد العالم والمعلوم بالعرض. فما مِن حكيم يطرح مثل هٰذا الادعاء غير المعقول. وإذا كان هناك كلام في العلم الحصوليّ عن اتّحاد العالم والمعلوم، فالمراد من المعلوم هو المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنيّة. وهٰكذا يكون المقصود من اتّحاد العالم والمعلوم في العلم الحصوليّ كونَ جوهر وذات العالم متحدة مع المعلوم بالذات، أي الصورة الذهنيّة. ومن الواضح أنّ الصور الموجودة في النفس لها اتّصال وجودي بالنفس ومتّحدة معها. ويؤكد العلماء منذ عصر شيخ الإشراق إلى الآن أنّ مثل هٰذه المعرفة حضوريّة. وإذا لم يكن علم النفس بالصور الذهنيّة علمًا حضوريًّا فذٰلك يستلزم التسلسل. وهٰكذا فان الصور الذهنيّة المعلومة بالذات متحدة مع العالِم (وهو النفس) وعلى اتّصال وجودي به. إذن علم النفس بها حضوري. ويكون العلم حصوليًّا حينما تُلاحظ الصور الذهنيّة من حيث حكايتها عن الأمور المعلومة بالعرض. إذن الصور الذهنيّة من حيث كونها معبّرة عن الأمور المعلومة بالعرض هي علوم حصوليّة. ومن غير المعقول اتّحاد العالم

والمعلوم بالعرض في هٰذه المجموعة من العلوم. إذن يمكن القول في سياق قاعدة كلّيّة: في العلم الحضوريّ العالم والمعلوم متّحدان مع بعضهما، بينما الأمر ليس كذٰلك في العلم الحصوليّ.

6. إمكان الحصول على واقع الوجود

يمكن الحصول على واقع الوجود عن طريق العلم الحضوريّ فقط. وهٰذه واحدة من الخصائص المعرفيّة للعلم الحضوريّ؛ وذٰلك لأنّه لا يمكن معرفة الواقعيّات الوجوديّة عن طريق العلم الحصوليّ. وتوضيح ذٰلك هو أنّ العلم الحصوليّ معرفة تحصل عن طريق المفاهيم والصور الذهنيّة. وما يحصل بهٰذه المعرفة إدراك مفهومي وذهني، ولا يمكن إدراك واقع الأشياء عن طريق المفاهيم والصور الذهنيّة؛ ذٰلك لأن الشـيء الخارجي هو عين واقع الوجود، وهٰذا ما لا يدركه الذهن أبدًا. وهٰذا يعني أنّ الطريق الوحيد لمعرفة واقع الأشياء هو الشهود أو العلم الحضوريّ. وقد بيّن صدر المتألّهين هٰذه الخاصّيّة أو التمايز بقوله: «**ولا يمكن تعقله [الوجود] إلا بالشهود الحضوريّ**[1]؛ **ولا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوريّ**»[2].

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمّد، "تعليقات بر شفاء" [تعليقات على الشفاء]، في: ابن سينا، الإلٰهيّات من الشفاء، ص 178.

(2) المؤلّف نفسه، المشاعر، ص 14. وراجع أيضًا: المؤلّف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 412 وص 392 ـ 393.

نعم رغم أنه يُمكن عن طريق الاستدلال والعلم الحصوليّ معرفة لوازم وآثار الوجود بالوجه ـ وهي معرفة ضعيفة ـ لا بالكنه[1]، غير أنّ معرفة واقع الوجود لا تُتاح إلا عن طريق العلم الحضوريّ. وبالعلم الحصوليّ يمكن نيل نوعين من معرفة الأشياء والموجودات فقط:

1. معرفة الواقعيّات العينيّة عن طريق المفاهيم الفلسفيّة، وهي عامّةٌ وتُسمّى اصطلاحًا بـ"لوازم وعوارض الوجود"، مثل مفهوم الوجود، والعليّة، والحدوث، والوحدة.

2. معرفة ماهيّات الأشياء.

من الواضح أنّ هٰذا النمط من المعارف كالتي تدخل ضمن المجموعة الأولى ليست معرفة بالكُنه وبالحدّ، بل هي معرفة نحصل عليها عن طريق الأوصاف والعوارض الوجوديّة للواقعيّات العينيّة، وبتعبير صدر المتألّهين، إننا نتعرّف على الواقعيّات العينيّة عن طريق آثارها ولوازمها وبإقامة الاستدلال[2]. نحن نصنع قضايا كثيرة عن طريق المفاهيم الفلسفيّة الّتي هي أوصاف وعوارض الوجود، ومن خلال التأليف بينها نقيم استدلالات فلسفيّة. وهٰكذا، تتألف مثل هٰذه الاستدلالات عادة من قضايا مفاهيمها

(1) المؤلّف نفسه، المشاعر، ص 53.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، المشاعر، ص 53؛ المؤلف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 389 و390.

من أوصاف الوجود؛ وهي مفاهيم من قبيل الوحدة، والحدوث، والقِدم، والحركة، والوجوب، والإمكان، والعلّيّة والمعلولية، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى، رغم أنّ الماهيّات حاكية عن الوجود وحدوده، لٰكن لا يمكن من خلال معرفتها، التوصل إلى معرفة حصوليّة ومفهوميّة لوجودها، فما بالك بمعرفة واقعها الخارجي؛ وذٰلك لأنّه كثيرًا ما نعرف ماهيّة الشيء ولٰكن لا نمتلك معرفة حول وجوده، أو على العكس قد نعرف وجوده ولٰكن لا نعرف ماهيته. وعلى هٰذا فإن معرفة ماهيّات الأشياء لا تستلزم معرفة وجودها أو حتّى لا تستلزم المعرفة المفهوميّة لوجودها[1].

وفضلًا عن ذٰلك، كيف يمكن التعرّف على الماهيّات الحقيقيّة للأشياء وذاتياتها عن طريق العلم الحصوليّ؟ لقد أقرَّ كل من ابن سينا والفارابي بحقيقة أنّ معرفتها متعسّرة أو متعذّرة[2]. ومن هنا يبدو أنّ التوصل إلى معرفة حقيقة كل موجود؛ أي وجوده وواقعه الخارجي، مُتاح عن طريق العلم الحضوريّ حصرًا، وأما العلم الحصوليّ فلا يوصلنا إلى معرفة حقائق الأشياء؛ وذٰلك لأن واقعها الخارجي عين ذاتها وهو مما لا يتوصل إليه الذهن.

وبما أنّ وجود الأشياء وواقعها لا يحضر في الذهن، فإن معرفتها متاحة

---

(1) في ضوء هٰذه النقاط يمكن انتقاد كلام السبزواري (راجع: السبزواري، الملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 390، تعليقة 3).

(2) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الأول.

عن طريق العلم الحضوريّ فحسب. وهنا نواجه سؤالًا آخر وهو هل يمكن عن طريق العلم الحضوريّ معرفة ماهيّات الأشياء، إضافة إلى معرفة واقع ووجود الموجودات والأشياء الممكنة؟ وهل العلم الحضوريّ كما أنه الطريق الوحيد إلى معرفة واقع الأشياء ووجودها، يمكن من خلاله التعرّف على ماهيّات الأشياء أيضًا؟

يبدو بادئ ذي بدء أنّ جواب هٰذا السؤال هو النفي؛ وذٰلك لأن الوجود زائد على الماهيّة. وكما بيّنا سابقًا لا يمكن عن طريق معرفة أحدهما معرفة الآخر. ومع أنّ الماهيّة من حيث الواقع ملازمة للوجود ولا تنفك عنه، ولٰكنّ الحال ليس كذٰلك من حيث المعرفة وظرف الإثبات. ومن هنا فإنّه بشهود وجود الشـيء وواقعه، لا تعرف ماهيته.

قد يُقال: عند المزيد من التدقيق والنظر نفهم أنّ الجواب المذكور يختص بالمدرِكات ذات المرتبة الوجوديّة الضعيفة. مثل هٰذه المدرِكات عندما يتكون لديها علم حضوري بالموجودات الممكنة، لا تدرك ماهيّاتها عن طريق المعرفة الشهوديّة أو الحضوريّة، بينما المدرِكات ذات الدرجة الوجوديّة الأقوى تستطيع إدراك وجودها وكذٰلك ماهيّتها عن طريق الشهود والعلم الحضوريّ.

إن حلّ المشكلة المطروحة في هٰذا المجال لا يتحقق بهٰذه البساطة، والإجابة النهائيّة عن هٰذا السؤال مبني على الرأي المختار في مسألة أصالة الوجود. وبما أنّ الرأي المختار يفيد أنّ الماهيّة حكاية الوجود وصورته الذهنيّة وليست أمرًا خارجيًّا، لذٰلك لا يمكن إدراكها عن طريق الشهود والعلم

الحضوريّ. وعلى كل حال، هٰذه المسألة تتطلب مزيدًا من البحث والنظر، وموضع تمحيص وتبيين الآراء والحلول المبتنية عليها هو علم الوجود وأنطولوجيا العلم.

7. كونه شخصيًّا وغير قابل للانتقال

العلم الحضوريّ ظاهرة شخصيّة ولا يمكن نقلها عينًا إلى الآخرين؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الحواسّ الظاهريّة. طبعًا إذا تبدّل العلم الحضوريّ إلى العلم الحصوليّ يمكن نقله إلى الآخرين، لٰكن ما يُنقل حينئذٍ هو علم حصولي وليس حضوريًّا؛ أي المنقول هو علم حصولي.

وينبغي الإشارة إلى أنّ كون العلم الحضوريّ شخصيًّا وتعذّر نقله إلى الغير لا يعني أنّ هٰذه المعارف خاصّة[1]. وإنما قد تكون طائفة من هٰذه المعارف عموميّة ويمكن لأي شخص الحصول عليها بتجربة ونيل مرتبة منها. ومعنى ذٰلك أنّ كون العلم الحضوريّ شخصيًّا ومتعذّرًا انتقاله إلى الغير لا يتنافى مع

---

(1) والمقصود من المعرفة الخاصة هي التي لاتحصل إلا لشخص خاص ولايمكن تحقق مثلها للأخرين. وأما العلم الحضوري، وعلى الأقل بعض أقسامه، معرفة عمومية وكل ذي شعور وعالِم يدرك ذاتَه مثلًا وليس إدراك الذات مختصًا بعالِم دون أخر. إذًا هناك فارق بين المعرفة الشخصية والمعرفة الخاصة وكما سيأتي، "في حين أنّ التجربة الشهودية والحضورية لكل شخص خاصة به ولا يمكن نقلها شخصيًّا إلى الآخرين، ولٰكن عموم الناس يمكنهم نيل مثل هٰذه التجربة، فهم مثلًا يدركون حضورهم لأنفسهم. وهٰكذا فإن مثل هٰذا الشهود أو العلم الحضوري عمومي بمعنى أنّ كل شخص يصل إلى هٰذه التجربة دون الحاجة إلى ارتياض" فتأمل. (المحقّق)

عموميّة طائفة منه. ومقصودنا من كون العلم الحضوريّ شخصيًّا هو أنّ ذات وشخص هٰذه التجربة الخاصّة غير قابلة للانتقال إلى الآخرين، ولٰكن يمكن أن يحصل للآخرين ما يماثلها، ويمكن لكل شخص تجربتها ويمكن انتقالها إلى الأخرين بعد تحوّلها إلى العلم الحصوليّ.

وهٰكذا يتبيّن أنّ الخاصّيّة أو الميزة الأخرى الفارقة بين العلم الحضوريّ والحصوليّ هي كون العلم الحضوريّ شخصيًّا. فمتعلّق أو معلوم العلم الحضوريّ أمرٌ شخصيٌّ على الدوام؛ في حين أنّ العلم الحصوليّ يتعلق بمفاهيم وصور وهي أمور كلّيّة. وحتى المفاهيم الجزئيّة في العلم الحصوليّ يمكن أن تنطبق على أكثر من مصداق، وهٰذا يعني أنها كلّيّة. وعلى كل حال، الكلّيّة والجزئيّة وصفان للمعلوم أو المتعلق في العلم الحصوليّ؛ بينما الشخصيّة وصف للمعلوم أو المتعلق في العلم الحضوريّ.

استنادًا إلى ما طُرح حول هٰذه الخاصّيّة أو الميزة، يبدو أنها معرفيّة أيضًا، ووجه معرفيّتها واضح.

8. عدم إمكانيّة الاتصاف بالأحكام الذهنيّة

نظرًا إلى أنّ الواقع المعلوم في العلم الحضوريّ، حاضر لدى العالم بدون واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة؛ لذٰلك لا تُستخدم بشأنه التوصيفات الّتي يتصف بها العلم الحصوليّ مثل الشك، واليقين، والتصور، والتصديق،

والتفكير، والتعقّل، والاستدلال، والتعريف، والتفهيم، والتفهّم[1]. وهٰذا يعني بالنتيجة أنّ الأحكام المتعلّقة بالعلم الحصوليّ لا تسري في العلم الحضوريّ أيضًا. وعلى هٰذا، وبسبب اختصاص المنطق وقواعده بالمفاهيم والقضايا، فهو لا ينطبق على العلوم الحضوريّة. فالعلم الحضوريّ فوق المنطق، وبعبارة أدق له منطقه الخاص به. فالمنطق المتداول يعالج أصول التفكير أو قواعد التعريف والاستدلال أو قوانين التحليل والاستنتاج؛ ولهٰذا فهو غير نافذ في العلوم الحضوريّة. ويمكن من خلال توسيع مفهوم اليقين أو المفاهيم المشابهة له، استخدامها في العلم الحضوريّ، ويمكن توصيف مثل هٰذا العلم بها. وفي هٰذه الحالة، من الواضح أنّ هناك تمايزًا أساسيًّا بين هٰذين الاستخدامين.

وعلى كل حال يمكن القول بعبارة جامعة: الميزة الأخرى للعلم الحضوريّ وإحدى خصائصه المميزة أنه لا يتصف بالأحكام الذهنيّة؛ لأن الذهن وأحكامه يختص بالمفاهيم والقضايا. وعلى هٰذا الأساس، كل حكم ذهني ومتعلّق بالوجود الذهني لا يدخل في العلم الحضوريّ. وهٰذا يعني أنّ التصوّر،

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 257، تعليقة 2؛ الملا هادي السبزواري، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة 3؛ مطهري، مرتضى، "مجموعهى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 275.

والتصديق، والقضيّة، والموضوع، والمحمول، والجزئي، والكلّي، والماهيّة، والحكاية، والنوع، والجنس، والفصل، والتعريف، والاستدلال، والحدّ، والرسم، والعكس، وما شاكلها لا تدخل في مجال المعرفة الحضوريّة. وهٰذا الكلام لا يعني طبعًا أنّ فكرة العلم الحضوريّ لا صِلة لها بالوجود الذهني والمفاهيم والصور الموجودة في الذهن ـ مِن حيث أنّها موجودة ـ أو أنها غير مرتبطة به بتاتًا. ونذكر على سبيل المثال أنّ إحراز صدق القضايا التحليليّة ومنها البدهيات الأوّليّة ممكن عن طريق إرجاعها إلى العلم الحضوريّ[1]. وفي هٰذه الحالة يكون العلم الحضوريّ بمعنى امتلاكنا تجربة ذهنيّة عن مثل هٰذه القضايا؛ كما أنّ علمنا بالصور الذهنيّة حضوريٌّ أيضًا؛ وسبب ذٰلك هو أنّ كون الشــيء ذهنيًّا أمرٌ قياسيٌّ.

9. عينيّة أو وحدة العِلم والعالِم

في العلم الحضوريّ إضافة إلى عينيّة العلم والمعلوم، توجد أيضًا وحدةٌ بين العلم والعالِم، لا أنّهما متغايران بينهما اتّحاد وجودي.

---

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "مؤلفه‌ها وساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]، الفصل الثالث عشر والرابع عشر؛ المؤلف نفسه، "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسي معاصر" [بحث مقارن فى نظرية المعرفة المعاصرة]، ص 198 ـ 205؛ المؤلف نفسه، "درآمدى بر معرفت-شناسى ومبانى معرفت دينى" [مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية]، القسم الأول، الفصل السادس.

وعليه فإن العلم الحضوريّ ليس من قبيل الأعراض والكيفيات النفسانية، ولا زائدًا على ذات المُدرِك أو العالِم، مع أنه يمكن أن يكون المعلوم عرضًا أو جوهرًا[1]. ونذكر مثالًا لذٰلك وهو أنّ علم العقول الحضوريّ بذواتها، عين جوهرها العقلاني وليس زائدًا على ذاتها. وكذٰلك علم النفوس الحضوريّ بذواتها عين جوهرها النفساني. وقد لا يكون المعلوم عرضًا ولا جوهرًا؛ كما هو الحال بالنسبة إلى علم الله بذاته، فهو عين ذاته. من الواضح أنّ هٰذا العلم؛ أعني علم الله بذاته لا جوهر ولا عرض؛ وذٰلك لأن مَقْسَم الجوهر والعرض هو الموجود الممكن، وليس واجب الوجود.

في العلم الحصولى ـ خلافًا للعلم الحضوريّ ـ لا يكون العلم عين ذات العالِم، بل هما متغايران، ولكل واحد منهما وجود منفصل عن الآخر، وإن كانا متحدين وجوديًّا. ومن هنا فإن علمنا الحصوليّ من قبيل الأعراض والكيفيّات النفسانيّة وله وجود غير وجود ذواتنا. طبعًا وجوده متحد مع وجود أنفسنا، وقائم بنا، سواء اعتبرنا قيامه بالنفس قيامًا حلوليًّا أم صدوريًّا.

يمكن أن نستشفّ مما تقدم أنّ الخاصّيّة المذكورة تختص بالعلم الحضوريّ للذات بذاتها ولا تنطبق على الأنواع الأخرى من المعرفة الحضوريّة. وعلى هٰذا، فإنّه في طائفة أخرى من العلوم الحضوريّة وكذٰلك جميع أقسام المعرفة الحصوليّة يتحد العلم والعالِم، لا أنّ أحدهما عين الآخر. وعلى سبيل المثال،

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، الدرس التاسع والأربعون، ص221.

في العلم الحضوريّ للإنسان بقواه وأفعاله الجوانحيّة وحالاته النفسانية، لا توجد وحدةٌ وعينيّةٌ بين العلم والعالم، ولا بين العلم والمعلوم، بل العلم متّحد مع العالم وكذٰلك مع المعلوم.

نتوصل مما تقدّم إلى أنّ الخاصّيّة التاسعة غير مانعة للأغيار ولا هي جامعة للأفراد. إذن لا يمكن التمييز بها بين المعارف الحضوريّة والحصوليّة.

10. الاستغناء عن القوى الإدراكيّة

يمكن العثور في العلم الحضوريّ على صفة وجوديّة أخرى وهي أنه في مثل هٰذه المعرفة ذات العالم تدرك بواقعيّتها واقع المعلوم. وهٰذا خلافًا للعلم الحصوليّ حيث تكون هناك قوّة إدراكيّة معيّنة كالحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة أو العقل تكون واسطة بين النفس والمعلوم، وبواسطة تلك القوّة تحصل النفس على صورة أو مفهوم عن المعلوم، وبالنتيجة تصبح النفس عالمة بذٰلك المعلوم عن طريق تلك القوّة الإدراكيّة. وهٰكذا يتبيّن لنا أنّ العلم الحصوليّ يختص بجهاز معين يُسمّى "جهاز الذهن"[1].

وهٰكذا، إضافة إلى الفارق بين العلم الحصوليّ والحضوريّ من حيث العلم والمعلوم، هناك فارق آخر بينهما أيضًا من حيث العالم والمعلوم، وذٰلك أنّ النفس تحتاج إلى قوى إدراكيّة لنيل العلوم الحصوليّة؛ سواء اعتبرنا تلك القوّة الإدراكيّة هي ذات المدرِك، أم اعتبرنا القوى الإدراكيّة مجرّد أداة

---

(1) راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 6، ص 272 و273.

والمدرِك الحقيقي هو النفس. وأما العلم الحضوريّ فهو لا يحتاج إلى جهاز خاص مثل الذهن وليس مبنيًّا على قوّةٍ خاصّةٍ لحصول الإدراك.

ينبغي التنبيه إلى أنّ الخاصّيّة أو الميزة المذكورة لا تتنافى مع اعتبار التأثرات الموجودة في الحواسّ الظاهريّة والأعضاء الحسّـيّة معلومةً بالعلم الحضوريّ أيضًا؛ مثلما أنّ علمنا بهٰذه القوى نفسها حضوري أيضًا. وإذا أرادت النفس توظيف قوّة سواء كانت قوّة إدراكيّة أم تحريكية، لا بدّ أن تكون عالمة بها، ومثل هٰذا العلم لا يأتي عن طريق مفاهيم وصور، بل هو حضوري. والنفس لها علم حضوري بما ينطبع ويوجد في تلك القوى بل في الأعضاء المرتبطة بتلك القوى[1].

يواجهنا سؤال هنا وهو: إذا قبلنا بالرأي القائل إنّ معرفتنا حضوريّة بالأحاسيس الناتجة عن الحواسّ الظاهريّة، والتأثرات الموجودة في الحواسّ الظاهريّة والأعضاء الحسّـيّة، ألا يؤدي هٰذا القبول إلى نقض الميزة أو الخاصّيّة المذكورة آنفًا؟ لا شك أننا ندرك الإحساسات والتأثرات المذكورة عن طريق القوى الحسّـيّة. وعلمنا بها حضوري، وبما أنّ العلم الحضوريّ عين الوجود، فان وجود هٰذا الإحساس والعلم به شيء واحد، وهو عينه. هٰذه الإحساسات والعلم بها تحصل بواسطة قوى الحس الظاهري؛ إذ من الواضح أنه لولا وجود القوى الحسّـيّة لما حصلت النفس على مثل هٰذه المعرفة. وهٰذا يعني أننا لو افتقدنا إحدى القوى الحسّـيّة، فستفقد النفس الإحساس

---

(1) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الأوّل.

المتعلّق بتلك القوّة، كما قال القدماء: **من فقد حسًّا فقد فقد علمًا**[1]. وبناءً على هٰذا هناك مجموعة من علومنا الحضوريّة تدركها النفس عن طريق القوى، والنفس تحتاج إلى قوى لإدراكها، وبدون هٰذه القوى لا تستطيع إدراكها. بالنتيجة، الخاصّيّة العاشرة جديرة بالتأمل أيضًا، ووفقًا لهٰذا المبنى تحتاج إلى إعادة نظر وإصلاح. ويمكن قبول هٰذه الخاصّيّة أو الميزة فيما إذا رفضنا الرأي المذكور ورفضنا الرأي القائل إنّ الإدراكات الحسّـيّة حضوريّة.

11. عينيّة الوجود العلميّ والعينيّ

نشوء العلم الحضوريّ ـ خلافًا للعلم الحصوليّ ـ لا يتوقّف على صورةٍ أو مفهومٍ أو ماهيّةٍ، بل منشأ تحقّق مثل هٰذه المعرفة حضور واقعٍ معلومٍ عند العالِم. ومن هنا يمكن القول إنه في العلم الحضوريّ يكون الوجود العلمي وبعبارة أخرى الوجود الإدراكي للمعلوم هو وجوده العيني[2]. ففي العلم الحضوريّ، الوجود الخارجي عين الوجود العلمي. ولهٰذا عرّف البعض العلم الحضوريّ والحصوليّ بما يلي: العلم الحضوريّ حضور الصورة العينيّة للمعلوم لدى العالم، والعلم الحصوليّ حضور صورته

---

(1) الحلّي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص311: قال المعلم الأوّل: «من فقد حسًّا فَقَدْ فقد علمًا يؤدّي إليه ذٰلك الحسّ». كذٰلك، راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تحقيق أبو العلاء عفيفي، المقالة الثالثة، الفصل الخامس، ص220.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص156ـ157 و162؛ مطهري، مرتضى، "مجموعه‌ى آثار" [الأعمال الكاملة]، ج 8، ص 357.

العلمية[1]. هٰذا التعريف والتعريفات المشابهة تشير إلى إحدى المميزات الأساسيّة للعلم الحضوريّ والحصوليّ، وهي ميزة قد تتداخل مع بعض المميّزات الأخرى أيضًا أو تكون عينها.

على كلّ حالٍ، في العلم الحضوريّ هناك وحدةٌ وعينيّةٌ بين الوجود العلمي للمعلوم والوجود العيني، ولٰكن في العلم الحصوليّ ليس هناك وحدةٌ بين الوجود العلمي للمعلوم ووجوده العيني، بل هو مغاير له تمامًا. وبعبارة أخرى في العلم الحصوليّ ـ خلافًا للعلم الحضوريّ ـ واقع المعلوم أو صورته العينيّة غير واقع العلم؛ وذٰلك لأنّه في العلم الحصوليّ واقعيّة العِلم مفهوم أو صورة موجودة في الذهن، والمعلوم واقع موجود خارج الذهن[2].

كما تقدّم يمكن إرجاع عدّة خصائص إلى خاصّيّةٍ واحدةٍ. ويبدو أنّ هٰذه الخاصّيّة؛ أي عينيّة الوجود العلمي والعيني ليست خاصّيّة منفصلة ويمكن إرجاعها إلى الخاصّيّة الرابعة وهي وحدة أو عينيّة العلم والمعلوم، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذٰلك والقول إنها تلك الخاصّيّة بحذافيرها.

تجدر الإشارة إلى أنّ الخاصّيّة المذكورة سواء أرجعناها إلى الخاصّيّة الرابعة أم اعتبرناها خاصّيّة منفصلة وقائمة بذاتها، لها نتائج أو معطيات معرفيّة مهمّة يمكن على أساسها التمييز بين العلم الحضوريّ والحصوليّ. وفي العلم الحضوريّ، إذا كان الوجود العيني عين الوجود العلمي، فإنّ مثل هٰذا النوع

---

(1) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثالث، تعريف العلم الحضوري.

(2) طبعًا بين الوجود العلمي للمعلوم بالذات والوجود العيني للعالم يوجد اتّحاد وليس وحدة.

من المعرفة لا يقبل الخطأ؛ وذٰلك لأنّ الخطأ يمكن حينما لا يكون الوجود العلمي والعيني شيئًا واحدًا. وعلى هٰذا المنوال فانَّ هٰذه الخاصّيّة إضافةً إلى أنها تبيّن عدم إمكانيّة الخطإ في العلوم الحضوريّة، فهي تمثل أيضًا دليلًا على عدم إمكانيّة الخطإ في هٰذه الطائفة من المعارف. وعلى هٰذا فإنَّ عينيّة الوجود العلمي والعيني في العلم الحضوريّ ـ على خلاف العلم الحصوليّ ـ ليست أمرًا وجوديًّا فقط، وإنما لها نتائج أساسيّة في الجانب المعرفي.

12. امتناع تقدّم العلم على المعلوم

بما أنّ العلم هو عين المعلوم في العلم الحضوريّ، فبينهما معيّةٌ ولا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما. والنتيجة هي عدم إمكان تقدّم العلم على المعلوم في العلم الحضوريّ. ومن النتائج الأخرى لهٰذه الخاصّيّة أو الميزة أنّ العلم الحضوريّ لا يتعلّق بأمور معدومة، بل المعلوم أو المتعلّق بالعلم الحضوريّ دائمًا أمر موجود. من ذٰلك مثلًا، من مصاديق العلم الحضوريّ علمُنا بالأفعال الجوانحيّة الّتي تأتي من غير واسطة مثل التفكير والعزم والانتباه. مثل هٰذه الأفعال حال كونها موجودة بالفعل وحاضرة للنفس بوجودها العيني، تكون معلومة للنفس، وبزوالها يزول العلم الحضوريّ أو الشهوديّ بها وينعدم. وعلى غرار هٰذا أيضًا الحالات والانفعالات النفسيّة كالخوف، والحزن، والفرح، والودّ، حيث بزوالها يزول العلم الحضوريّ أو الشهوديّ بها، ومثلما لا يتحقق علم حضوري بها قبل حدوثها، كذٰلك لا يستمرّ العلم الحضوريّ بها عند زوالها؛ لأنّ العلم والمعلوم بينهما معيّةٌ في العلم الحضوريّ ولا ينفصلان عن بعضهما.

في العلم الحضوريّ، الوجود العلمي للمعلوم عين وجوده الخارجي، وبعبارة أخرى مثل هٰذا العلم والوجود من حيث المصداق واحد، وتغايرهما من حيث المفهوم والاعتبار الذهني. ولذٰلك، عند زوال الخوف أو التفكير، أو الانتباه، يزول العلم الحضوريّ بها أيضًا، ولٰكن بما أنّ قوة الخيال تحفظ بصورة لما تتلقّاه من النفس والأمور النفسيّة أو الطبيعة والأمور المادّيّة، وتحفظ تلك الصور في النفس أو في إحدى قواها، فإنّها تستطيع استذكار تلك الصور عبر إحضارها حتّى بعد زوال وانعدم وجودها الخارجي وبالنتيجة زوال العلم الحضوريّ بها. ومن هنا تستذكر قوّة الخيال اليوم الخوف والتفكير والانتباه الّذي كان بالأمس، بل حتّى اننا نقوم بعمليّة تفسير وتحليل لها أيضًا. من ذٰلك مثلًا اننا إذا كُنا قد خفنا بالأمس، فنحن اليوم نستجلي سبب ذٰلك الخوف ونفهم أنّ علّته كانت مرتبطة بهٰذا العامل أو ذاك.

النتيجة هي أنه في العلم الحضوريّ يكون العلم عين المعلوم، ومن غير الممكن أن يتقدّم عليه. ولهٰذا لا يتعلّق العلم الحضوريّ بأمور معدومة. ولٰكنّ الإقرار بصحّة هٰذه الخاصّيّة يضعنا أمام اشكال صعب وهو إذا لم يمكن تقدّم العلم على المعلوم في العلم الحضوريّ، وأن العلم الحضوريّ لا يتعلّق بمعدوم، فكيف نعتبر علم واجب الوجود بالمخلوقات قبل إيجادها علمًا حضوريًّا؟ فإما أن نتخلّى عن هٰذه الخاصّيّة، وإما أن لا نعتبر علم واجب الوجود بالأشياء قبل إيجادها، علمًا حضوريًّا.

مسألة علم واجب الوجود بما سواه قبل إيجادها وبعد إيجادها، واحدة من أصعب المسائل الفلسفيّة الّتي بُذِلت جهودٌ كبيرة لحلّها على مرّ التاريخ، لٰكن يبدو أنّ شيخ الإشراق والمحقق الطوسي قد حلّا مشكلة علم واجب

الوجود بالمخلوقات بعد إيجادها بالقول بعلمه الحضوريّ بها. وأما مسألة علم واجب الوجود بما سواه قبل الإيجاد، الّتي هي أصعب من مشكلة علم واجب الوجود بالمخلوقات بعد الإيجاد فقد حلّها صدر المتألّهين عن طريق حمل الحقيقة والرقيقة وأن واجب الوجود بسيط الحقيقة. وله كمال الأشياء في مقام ذاته على نحو أعلى وأشرف[1].

13. معرفة الوجود لا الماهيّة

الفارق الآخر بين العلم الحضوريّ والحصوليّ (وهٰذا الفارق أيضًا من حيث متعلّقهما)، هو أنّ المعلوم أو المتعلّق في العلم الحضوريّ وجود الأشياء، وليس ماهيتها؛ في حين أنّ الأمر على العكس من ذٰلك في العلم الحصوليّ. وبعبارة أوضح بالعلم الحضوريّ يمكن معرفة وجود الأشياء وواقعها العيني فقط وليس ماهيتها. يمكن تبيين هٰذا الفارق أو هٰذه الخاصّيّة والاستدلال عليها بالقول إنّ الوجود زائد على الماهيّة ومغاير لها. الماهيّة حكايةٌ عن الوجود وهي أمر ذهني يحكي حدود وجود الشيء، وهي في الواقع من سنخ المفاهيم. وأما بالنسبة إلى وجود الشيء فهو حقيقة عينيّة وخارجيّة

---

(1) للاطلاع على المزيد حول هٰذا المبحث يمكن الرجوع إلى: الشيرازيّ، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 264 ـ 384؛ الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، الفصل الثاني عشر، ص 274 ـ 361؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي عشر.

لا يأتي إلى الذهن أبدًا. ونظرًا إلى أنّ الوجود والماهيّة متغايران، فإنّ العلم بأحدهما لا يستلزم العلم بالآخر[1].

قد يبدو أنّ الماهيّة ملازمة للوجود ولا تنفك عنه، ومن هنا فان العلم بأحدهما يستلزم العلم بالآخر. لٰكنّ مثل هٰذا الادعاء فيه الكثير من المحاذير حتّى بالنسبة إلى العلم الحصوليّ؛ فكثيرًا ما يكون لدينا في العلم الحصوليّ معرفة بالماهيّة لٰكنّنا لا نعلم وجودها، ولا نعلم هل هٰذه الماهيّة موجودة أم لا. والعكس صحيح أيضًا فقد يكون لدينا علم بوجود شيء ولٰكن لا علم لنا بماهيّته. وهٰكذا الحال في العلم الحضوريّ أيضًا؛ فقد تكون ماهيّة شيء موجودة في الذهن بينما وجوده غير حاضر لدينا وليس لدينا علم حضوري به. أو على العكس، يكون وجوده حاضر لدينا وبالنتيجة يكون معلومًا لدينا بالعلم الحضوريّ لٰكنّ ماهيته مجهولةٌ عنا ولا معرفة لنا بها. وعلى هٰذا فحتّى مع تحقّق العلم الحضوريّ بشيءٍ مثل النفس الإنسانيّة، لٰكن قد لا يتحقّق لنا علمٌ بماهيتها وذاتيّاتها، ولا معرفة لدينا بكونها جوهرًا أو عرضًا.

خلاصة القول هي أنّ العلم الحضوريّ بالشيء لا يستلزم العلم بذاتيّاته، لأنّه ـ كما قلنا سابقًا ـ العلم الحضوريّ بوجود الشيء غير العلم الحصوليّ بماهيّته. ومتعلّق العلم الحضوريّ الشيء نفسه وليس ماهيّته. وعلى هٰذا

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيدي مهر، ص231ـ233.

الأساس بالعلم الحضوريّ بالشـيء لا تُعلم ماهيته وذاتيّاته، وعن طريق العلم الحصوليّ فقط يمكن معرفة ماهيّته وذاتيّاته.

طبعًا هٰذه الخاصّيّة الّتي تفيد أنّ العلم الحضوريّ بالأشياء لا يستلزم المعرفة (الحضوريّة) بماهيّاتها وذاتيّاتها، لا تتنافى مع أنّ ذٰلك الشـيء بعد حضوره لدى النفس وعلمها الحضوريّ به، ينتزع العقل ماهيّته وتكون له عن هٰذا الطريق معرفة حصوليّة به. نذكر مثالًا لذٰلك هو أنه بعد حضور خوفٍ في النفس، تصوّره قوّة الخيال ثم تقوم بتحليله لتنتزع منه مفهومي "الخوف" و"الوجود". ومفهوم الخوف يعبّر عن طبيعته وماهيّته، ومفهوم "الوجود" يعبّر عن وجوده العيني والخارجي. وهٰكذا بعد تحقق العلم الحضوريّ بالشـيء يمكن العلم بماهيّته عن طريق العلم الحصوليّ بواسطة عمليّة التصوير الّتي يقوم بها الخيال للمعطيات الحضوريّة، وندرك حينذاك مقوّمات الخوف وذاتيّاته ومن جملة ذٰلك كونه عرضًا الّذي يُعدّ من ذاتيّات ماهيّة الخوف، وكونه جوهرًا الّذي يُعدّ من ذاتيّات ماهيّة النفس. وهٰكذا وفقًا للخاصّيّة المذكورة يُعرف بالعلم الحضوريّ ـ عدى ما يصاحبه من العلوم الحصوليّة ـ وجود الشـيء المعلوم فقط، ولٰكن لا تُعرف ماهيّته. والعقل ـ أو النفس ـ يدرك ماهيّته بعد تأمّلات ذهنيّة وإيجاد مماثله في النفس. والماهيّة حكاية عن الوجود والحكاية والتعبير ـ كما ذكرنا سابقًا ـ من أوصاف العلم الحصوليّ لا الحضوريّ؛ ولهٰذا لا يتّصف به العلم الحضوريّ.

ربّما يخطر في الذهن أنّ الخاصّيّة المذكورة مبنيّةٌ على تعريف العلم الحضوريّ بالعلم بالوجود، والعلم الحصوليّ بالعلم بماهيّة الشـيء، وتتناسب

معه[1]. ولٰكن لا يتناسب مع التعريفات الأخرى وخاصة التعريف المختار، بل ويتعارض معها؛ لأنّ تعريف العلم الحصوليّ بمعرفة ماهيّة الشـيء، يشمل المفاهيم الماهويّة فقط ولا يشمل المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة، فما بالك بالتصديقات. وعلى هٰذا الأساس ليس من الصحيح التمييز بين المعرفة الحضوريّة والحصوليّة عن طريق كون متعلّق العلم الحصوليّ الماهيّة ومتعلّق العلم الحضوريّ الوجود، أو أنّ العلم الحصوليّ هو معرفة الماهيّة والعلم الحضوريّ هو معرفة الوجود. فالعلم الحصوليّ معرفة للماهيّة ومعرفة للوجود أيضًا، وعن طريقه يمكن معرفة أوصاف الوجود سواء الذهني أم الخارجي.

إذا كان المراد من الماهيّة هنا اصطلاح "ما يُقال في جواب ما هو" فيبدو أنّ الإشكال وارد، ومثل هٰذا التمايز غير صحيح على أساس التعريفات الأخرى. ولٰكن ليس المقصود من الماهيّة مثل هٰذا الاستخدام أو الاصطلاح، بل المراد منه الصورة الذهنيّة والمفهوم سواء كان جزئيًّا أم كلّيًّا، وسواءٌ كان ماهويًّا أو منطقيًّا أو فلسفيًّا؛ كما أنّ المراد من الوجود هو العين الخارجيّة للشيء. وهٰكذا يرتفع الإشكال المذكور ويمكن القول إنَّ العلم الحضوريّ هو معرفة وجود الشـيء والمعلوم فيه هو الوجود، وبمثل هٰذه المعرفة يمكن التوصل إلى الواقع الخارجي، ولٰكنّ العلم الحصوليّ هو المعرفة عن طريق المفهوم والصورة الذهنيّة للشيء، وبمثل هٰذه المعرفة لا يمكن التوصل إلى الواقع نفسه؛ وذٰلك لأن العين الخارجيّة بما أنها خارجيّة لا تأتي إلى الذهن ولا يأتي إلى الذهن منها سوى المفهوم.

---

(1) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثالث، تعريف العلم الحضوري.

في ضوء ما تقدّم، هٰذه الميزة أو الخاصّيّة لها معطيات معرفيّة أيضًا: في العلم الحصوليّ لا يمكن إدراك الوجود، وبعبارة أوضح، بما أنّ الوجود شيء خارجي فهو لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، ولٰكن بالعلم الحصوليّ يمكن أن تكون لدينا معرفة مفهوميّة عن الأشياء والأمور الواقعيّة بواسطة المفاهيم والقضايا.

خلاصة الكلام هي أنّ العلم الحضوريّ معرفة وجود الشيء، والعلم الحصوليّ معرفة الماهيّة الّتي تعني مفهومه وصورته الذهنيّة، هٰذا طبعًا مع احتمال أنّ من وضعوا مثل هٰذا التمايز واكّدوا عليه لم يكن لهم مثل هٰذا الفهم والتفسير للماهيّة. وعلى كل حال، وفقًا لهٰذا التفسير وهو أنّ العلم بالماهيّة معنى يشمل التصديق والتصوّر، والتصور يشمل أيضًا مفاهيم غير ماهويّة، تكون الميزة الثالثة عشرة صحيحة أيضًا. وبالنتيجة يكون العلم الحصوليّ حضور المفهوم والصورة الذهنيّة للمعلوم (دون حكم أو مع الحكم) عند العالم، ولٰكن ألا تتداخل هٰذه الخاصّيّة مع الخواص الأخرى، وخاصة السادسة؟ الإجابة عن هٰذا السؤال يتضح من بعد القاء نظرة على الخصائص والبحوث المطروحة حولها.

14. عدم الاندراج تحت مقولة

الميزة الأخرى للعلم الحضوريّ عن العلم الحصوليّ هي عدم اندراجه تحت مقولة ولتوضيح هٰذه الميزة ينبغي التمهيد لذٰلك بمقدّمة موجزة: في تصنيف الموجودات تُقسم الأشياء إلى مجموعتين: ١. واجب الوجود؛ ٢. ممكن الوجود. واجب الوجود لا يتّصف بماهيّةٍ ومنزّهٌ عن أيّ حدٍّ؛ أما ممكن الوجود فيمكن

تحليله إلى وجود وماهيّة. والماهيّات بدورها تُقسم إلى جوهر وعرض، وكل واحد من الجوهر والعرض له أقسام أيضًا، ويمكن تصور تقسيم أو تقسيمات لوجودها. وبهٰذا فإن مجموعة من المفاهيم تعبّر عن الموجودات وأوصاف ماهيّاتها وذاتيّاتها وتحكي عن ماهيّة الأشياء (مثل مفهوم "الإنسان" و"الناطق") ومجموعة أخرى أوصاف للوجود وهي معبّرة عن وجود الأشياء (مثل الوحدة، والعليّة، والوجود، والحدوث، والقِدَم)[1]. وهٰذه المجموعة من الأوصاف وجوديّةٌ ولا تدخل ضمن مقولات الماهيّة.

ما هي المجموعة الّتي يقع مفهوم "العلم الحضوريّ" ضمنها؟ وهل هو من المفاهيم الماهويّة أم من المفاهيم الفلسفيّة؟ عند الإمعان في حقيقة العلم الحضوريّ ندرك أنّ هٰذا العِلم أيضًا من الأوصاف الوجوديّة ومن شؤون الوجود. مفهوم "العلم" في العلم الحضوريّ يحصل بالتحليل الذهني لوجود العالِم. ومن هنا فإن هٰذا المفهوم نفسه ليس ماهيّة أو مفهومًا ماهويًّا، فما بالك أن يكون جوهرًا أو عَرَضًا. وبما أنّ المفهوم المذكور ليس ماهيّةً ولا مفهومًا ماهويًّا، فهو من الشؤون والأوصاف والعوارض التحليليّة للوجود، ولا يدخل تحت أي مقولة من المقولات الماهويّة.

---

(1) راجع: حسين زاده، محمد، "معرفت بشرى؛ زيرساختها" [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث؛ المؤلف نفسه، "طبقه‌بندى مفاهيم از منظر متفكران مسلمان" [تبويب المفاهيم من وجهة نظر المفكرين المسلمين]، مجلّة "معرفت" الشهرية، العدد 99، اسفند 1384، ص28ـ36.

تجدر الإشارة إلى أنّ التمايز أو الخاصّيّة المذكورة لا تتنافى مع أنّه في مجال الممكنات أو المخلوقات، تكون للذات العالِمة ماهيّةٌ وتندرج تحت مقولة الجوهر. هٰذا الأمر لا يستلزم أن يكون مفهوم "العلم" أيضًا في هٰذا المورد مندرجًا تحت مقولة الجوهر؛ لأنّه كما مرّ سابقًا، مفهوم "العلم" في العلم الحضوريّ من أوصاف وشؤون الوجود وليس مفهومًا ماهويًّا حتّى يلزم إدراجه تحت إحدى المقولات. وهٰذا الكلام أوضح في ما يخصّ العلم الحضوريّ لله؛ فهٰذا العلم ليس جوهرًا ولا عرضًا؛ لأنّ ذاته المقدّسة منزّهةٌ عن كلّ ماهيّةٍ وكلّ حدٍّ ولا تدخل ضمن أيّ مقولةٍ.

خلاصة الكلام أنّه في العلم الحضوريّ إمّا أن يكون العلم عين ذات العالم، وإما أن يكون من شؤون وجوده، فهو بذاته ليس جوهرًا ولا عرضًا؛ وإن كان العلم أو المعلوم قد يكون لهما حدٌّ وماهيّةٌ من حيث وجودهما.

إلى الآن تكلّمنا حول العلم الحضوريّ وتبيّن أنّ العلم الحضوريّ لا يدخل ضمن أيّ مقولةٍ، ولٰكن ما الّذي يمكن قوله عن العلم الحصوليّ؟ كان الرأي السائد إلى ما قبل صدر المتألّهين هو أنّ العلم الحصوليّ ـ خلافًا للعلم الحضوريّ ـ يندرج تحت مقولاتٍ ماهويّةٍ؛ وذٰلك لأنّ وجود العلم فيه ليس عين العالم وليست له وحدةٌ معه. بالإضافة إلى ذٰلك ثبت في موضعه أنّ العلم الحصوليّ أو الصورة العلميّة، كيفيّةٌ نفسانيّةٌ قيامها بالنفس قيامٌ حلوليٌّ. ومن هنا فالعلم الحصوليّ موجودٌ من الموجودات له ماهيّة عرضيّة ويُعدّ كيفًا

نفسانيًّا[1]. سواءٌ كان المراد من العلم الحصوليّ، التصوّرات والصور العلميّة ذاتها، أم التصديق والحكم فيها[2]. وقد شرح العلّامة الطباطبائيّ الخاصّيّة أو التمايز المذكور على ضوء هٰذه النظريّة[3] على النحو التالي:

«ومن الكيفيّات النفسانيّة - على ما قيل - العلم، والمراد به العلم الحصوليّ الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه لصدق حدّ الكيف عليه، وأمّا العلم الحضوريّ فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم، والوجود ليس بجوهر ولا عرض»[4].

من وجهة نظر صدر المتألّهين ومعظم أتباع مدرسته، العلم الحصوليّ كالعلم الحضوريّ، ليس أمرًا ماهويًّا ولا يندرج تحت مقولات، بل هو كالحركة، والحدوث، والقِدَم، وكونه بالفعل، من أوصاف الوجود والمفاهيم

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر؛ محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص354، ش355.

(2) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، الدرس التاسع والأربعون، ص221ـ223.

(3) حول رأي العلامة [الطباطبائي] في هٰذه المسألة، على سبيل المثال، راجع: المؤلف نفسه، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 356، ش 355؛ الطباطبائي، محمدحسين، تعليقةٌ على الأسفار، في: الشيرازي، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 284 ـ 286، تعليقة 4؛ المؤلّف نفسه، نهاية الحكمة، ص 282.

(4.) الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، ص137.

الفلسفيّة. وعلى هٰذا الأساس، الخاصّيّة المذكورة في الجملة غير تامة من وجهة نظرهم، بل هٰذا التمايز وهٰذه الخاصّيّة صحيحةٌ من وجهة نظر أولٰئك الّذين يرون كما يرى المشاؤون، أنّ كل علم حصولي، وليس قسمًا منه، يعدّ كيفًا نفسانيًّا وعرضًا[1].

وحاصل الكلام هو أنّ الميزة الرابعة عشرة موضع اختلاف من حيث المبنى. وحتى لو قبلنا وجود هٰذه الميزة، فهي مجرّد ميزة وجوديّة وليست لها نتائج معرفيّة أو لا تأثير مباشر لها في نظريّة المعرفة.

15. قبول التشكيك

العلم الحضوريّ ـ كالوجود ـ حقيقة مشككة، وهو ذو مراتب، ويقبل الشدّة والضعف. ويعود سبب الاختلاف في المراتب حسب الاستقراء، إلى واحد من العوامل التالية:

أ) اختلاف المراتب الوجوديّة للمُدرِك: كلّما كان المدرِك من الناحية الوجوديّة أضعف، فعلومه الحضوريّة أضعف، وكلما كان أقوى فعلومه الحضوريّة أقوى وأكمل.

ب) تفاوت مراتب انتباه المُدرِك: العلوم الحضوريّة تختلف تبعًا

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 382، 305، 297 و... . الكثير من جوانب هٰذه المسألة بحاجة إلى بحث، لٰكنّ البحث التفصيلي لهذا الموضوع غير مُتاح هنا، وينبغي إيكاله إلى مجال آخر.

لاختلاف درجات انتباه المدرِك. من ذٰلك على سبيل المثال أنّ من فيه ألم، يشعر به أكثر إيلامًا في الليل أو في الاوقات الأخرى الّتي يكون فيها انتباهه أكثر، وحين ينصرف انتباهه إلى أمر آخر، يشعر بألم أقل. هٰذه الشدّة والضعف في إدراك الألم تعود إلى شدّة انتباه المدرِك وضعفه[1].

ج) تفاوت المراتب الوجوديّة للمُدرَك: اختلاف مراتب وجود المدرَك يؤدي أيضًا إلى شدّة العلم الحضوريّ أو ضعفه.

وعلى هٰذا فالعلم الحضوريّ يقبل التشكيك وهو على مراتب ودرجات. وفي المقابل، العلم الحصوليّ لا يقبل التشكيك ولا مراتب فيه ولا مجال للشدة والضعف فيه؛ وذٰلك لأن المراد من العلم الحصوليّ إما المفاهيم والتصوّرات والصور الذهنيّة، أو القضايا والتصديقات والأحكام. وعلى هٰذا، ما معنى وجود الشدّة والضعف أو الدرجات والمراتب التشكيكيّة فيها؟ هل من الممكن أساسًا أن تتصف التصوّرات والمفاهيم بالشدّة والضعف؟ وما هو حال القضايا؟ وهل يتصور التشكيك في القضايا من الناحية الوجوديّة أو المعرفيّة؟ وهل يمكن منطقيًّا ومعرفيًّا أن يكون صدق قضيّةٍ أكثر من صدق قضيّةٍ أخرى؟ جواب هٰذه الأسئلة واضح. فمن المعلوم أنّ صدق قضيّة ما يدور مدار النفي والإثبات؛ أي أنّ القضيّة إما أن تكون صادقة أو كاذبة؛

---

(1) راجع: الزنوزي، الملّا عبد الله، منتخب الخاقاني في كشف حقائق عرفاني، تصحيح نجيب مايل هروي، ص 97 و98؛ مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 2، ص 177.

ولا يتصور أن تكون أكذب أو أصدق. طبعًا القضايا من حيث الحالات النفسيّة (اليقين، والظن، والشك، والوهم) على درجات ومراتب شتّى. فأنا على يقين بالقضيّة "أ" أكثر من يقيني بالقضيّة "ب"، أو احتمال صدق القضيّة "أ" باعتقادي أكثر من احتمال صدق القضيّة "ب". ومن الواضح طبعًا أنّ مثل هٰذه الحالات لا علاقة لها بالصدق المعرفي والمنطقي للقضايا، بل هي حالات نفسيّة، والحالات النفسيّة ذات مراتب من هٰذه الجهة[1].

من الواضح أنّ هٰذا التمايز ـ خلافًا للتمايز السابق ـ له نتائج معرفيّة وتأثيرات مباشرة في نظريّة المعرفة؛ وهي نتائج جديرة أن تُطرح في بحث مستقل. ومن المباحث الّتي لها صلة عميقة بهٰذه الخاصّيّة أو الميزة، مسألة العلم بالعلم. فهل يمكن اعتبار العلم بالعلم من عوامل شدّة العلم الحضوريّ وقوّته؟ وأساسًا هل العلم بالعلم بحد ذاته معرفة حصوليّة أم حضوريّة؟ وإذا اعتبرناها حصوليّة فهل مثل هٰذه المعرفة يمكن أن تكون سببًا لشدّة المعرفة الحضوريّة وقوّتها؟

يعتبر ابن سينا العلم بالعلم معرفةً حصوليّةً وليست حضوريّةً فهو يقول: «**شعور النفس الإنسانيّة بذاتها هو أوّليٌّ لها، فلا يحصل لها بكسبٍ... وأمّا الشعور بالشعور فمن جهة العقل**»[2].

---

(1) راجع: حسين‌زاده، محمد، "پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر" [بحث مقارن في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل الرابع.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 79 و80؛ كذٰلك، راجع: ص 147 و161.

يبدو أن النتيجة الّتي تتمخض عن اعتبار العلم بالعلم حصوليًّا هي أنّ هٰذه المعرفة لا تكون منشأً لشدّة العلم الحضوريّ؛ وذٰلك لأن العلم بالعلم إذا كان حصوليًّا، فإن مثل هٰذه المعرفة تعدّ بحد ذاتها سنخًا آخر من العلم. وكما تقدم، العلوم الحصوليّة الّتي تعني المفاهيم والقضايا أو التصوّرات والتصديقات، لا يمكن وصفها بالشدّة والضعف، ولا تقبل التشكيك من الناحية المنطقيّة والمعرفيّة، كما أنها لا مجال للتشكيك فيها من الناحية الوجوديّة. وبالنتيجة العلم بالعلم وفقًا لهٰذه الرؤية ليس له دور مباشر في شدّة العلم الحضوريّ وقوّته.

وفي مقابل الرؤية المذكورة، قد يتبادر إلى الذهن هٰذا الإشكال: إذا كان العلم بالعلم معرفةً حصوليّةً فكيف يمكن لأحد أن يدعي أنّ العلم بالعلم بالنسبة إلى الموجودات الّتي لا ذهن لها يؤدّي إلى قوّة علمها الحضوريّ وشدّته؟ يمكن القول في جواب هٰذا السؤال: إنّ العلم الحصوليّ يختص بالنفوس (الموجودات الّتي تحتاج بنحوٍ ما إلى المادّة للقيام بأفعالها)؛ أمّا المجرّدات التامّة ـ الّتي تُسمى في الحكمة "عقولًا" ـ فإنّ كلّ ما يمكن لها فهو متحقّقٌ لها بالفعل، وليست هناك حالةٌ منتظرةٌ لها، وهو ما يعني بالنتيجة أن لا مجال للضعف والشدّة فيها. ومن هنا فإنّ تغيير درجات العلم الحضوريّ واختلاف المراتب إزاء وجودٍ ما، يمكن تصوّره وتعقله حول النفوس؛ وأمّا المجرّدات فهي ذات مقام ومرتبة معيّنة من حيث العلم. رغم أنّ بحث هٰذه المسألة وتقويمها يتطلب مجالًا آخر ومكانتها في أنطولوجيا العِلم، فإنَّ موقفنا الابتدائي في هٰذا المجال هو أنّ العلم الحصوليّ لا مجال له في المجرّدات الكاملة.

وبالنتيجة فإنّ ادعاء شدّة الدرجات وضعفها في كل وجود من الوجودات ـ إضافة إلى اختلافها طوليًّا ـ كلامٌ غير صحيحٍ. وهٰكذا فإنّ العلم بالعلم ليس سببًا لشدّة العلم الحضوريّ أو قوّته.

على الرغم مما طُرح وشُرح حتّى الآن حول حصوليّة العلم بالعلم وفقًا لرأي ابن سينا، وما له من نتيجة أو نتائج، عند التأمل العميق حول المعارف الحضوريّة، نتوصّل إلى نتيجة وهي أنّ العلم بالعلم في مجالها، على نوعين:

1. التفات الشخص إلى علمه الحضوريّ: من الواضح أنّ مثل هٰذه المعرفة حضوريّة؛ فكل شخص لديه علم حضوري بفرحه أو بما يتخذه من قرارات. والتفات الشخص إلى أنّ لديه مثل هٰذا العلم، لم يأت عن طريق صورة ذهنية، وهٰذا النمط من المعرفة الّتي تُسمّى "العلم بالعلم" حضوري أو شهودي.

2. انعكاس العلوم الحضوريّة في ذهن العالِم: نذكر على سبيل المثال أنّ إدراكي الحضوريّ لذاتي على شكل قضيّة "أنا موجود"، وعلمي الحضوريّ بفرحي على شكل قضيّة "أنا مسرور" ينعكس في ذهني. من الواضح أنّ النوع الثاني من العلم، معرفة حصوليّة، وإن كان يمكن تسميتها أيضًا "العلم بالعلم" ولٰكن ليس من الشائع استعمال هٰذا الاصطلاح بشأنه.

لٰكنّ التفات الشخص إلى معارفه الحصوليّة، ومنها على سبيل المثال أنّ "الأربعة ضعف الاثنين" أو "مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة"، فهي معرفة من سنخ المجموعة الأولى، وبما أنّها غير مبنيّةٍ على مفهومٍ وصورةٍ ذهنيّةٍ، وإنّما

تأتي عن طريق العلم ذاته، فهي أيضًا حضوريّةٌ أو شهوديّةٌ. وعلى أساس علم النفس يمكن تبيين هٰذه الطائفة من العلم بالعلم، على النحو التالي: هناك مرتبة من الذهن تشرف على مرتبة أخرى وتدركها شهوديًّا وحضوريًّا من غير حاجةٍ لتوسيط مفاهيم وصورٍ ذهنيّةٍ.

حصيلة الكلام هي أنّ العلم بالعلم بمعنى الالتفات إلى العلم والمعرفة، حضوري؛ ولٰكن إذا كان هٰذا الاصطلاح يستخدم بشأن انعكاس العلوم الحضوريّة في الذهن تكون المعرفة حصوليّةً في هٰذه الحالة فحسب. وفي ضوء ما سبق يمكن القول إنّ العلم بالعلم في بعض الحالات حضوري وحصولي في حالات أخرى. وعلى كل حال، فإن عبارة العلم بالعلم في الاستعمال الشائع يُراد بها العلم الحضوريّ فقط. ووفقًا لهٰذا الاصطلاح في هٰذه الحالات، يمكن أن تكون هٰذه المعرفة سببًا لشدّة العلوم الحضوريّة وقوّتها؛ لأنّ العلم بالعلم في الاستعمال المذكور حضوري والمعرفة الحضوريّة قابلة للتشكيك، وذات مراتب، وتقبل الشدّة والضعف. إذن العلم بالعلم بهٰذا المعنى هو أحد عوامل شدّة العلوم الحضوريّة.

تجدر الإشارة إلى أنه بسبب كون العلم الحضوريّ ذا مراتب ودرجات مختلفة، فهو يقسم إلى علمٍ حضوريٍّ واعٍ، وعلمٍ حضوريٍّ نصف واعٍ، وعلمٍ حضوريٍّ غير واعٍ[1]. واستمرارًا لهٰذا الفصل عند

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 1، الدرس الثالث عشر.

بيان تقسيمات العلم الحضوريّ، نعود إلى هٰذا التقسيم المبني على أنّ العلم الحضوريّ مُشكِك.

نظرةٌ شاملةٌ إلى الخصائص

للعلم الحضوريّ خصائص كثيرةٌ تميّزه عن العلم الحصوليّ. كما مرّ سابقًا، بعض هٰذه الخصائص معرفيّةٌ مثل عدم احتمال وقوع الخطإ فيه، والبعض الآخر منها وجودي. بالنسبة إلى الخصائص الوجوديّة إمّا لها نتائج أو تأثير مباشر في نظريّة المعرفة وعددها جدير بالاهتمام، أو انها كالخاصّيّة الرابعة عشرة (عدم الاندراج تحت مقولة) ليست كذٰلك.

ولكي نميّز هٰذه الخصائص ونفصل بين تمايزها المعرفي وخصائصها الوجودية، لا بدّ لنا من القاء نظرة عابرة عليها؛ طبعًا يمكن تحليل بعض هٰذه الخصائص إلى عدّة خصائص أخرى، أو إرجاع عدّة خصائص إلى خاصّيّة واحدة، غير أنّ الشـيء المهم هنا هو التركيز على الخصوصيّة الّتي تحدّثنا عنها.

تساوق العلم مع الحضور؛ عودة العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ

في تاريخ الحكمة الإسلاميّة، بعد الازدهار الّذي شهدته فكرة العلم الحضوريّ في عهد شيخ الإشراق، واجهت منعطفًا وجوديًّا حين طرح

العلّامة الطباطبائي[1] فكرة إرجاع العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ. ومفاد الفكرة الّتي طرحها العلّامة الطباطبائي هي أنّ العلوم الحصوليّة من الناحية الوجوديّة حضوريّة وتعود إلى العلوم الحضوريّة. في الواقع يمكن اقتناص هٰذه الفكرة من أقوال صدر المتألّهين في مباحث معرفة الوجود[2]. حيث إنّه يرى أنّ حقيقة العلم هي الحصول أو الحضور أو الانكشاف. والحضور أو الانكشاف أو الحصول بذاته نوع خاص من الوجود وهو عبارة عن: حصول شيءٍ عند شيء. من الواضح أنه عندما يتحقق هٰذا الأمر ـ الحضور عند شيء ـ يحصل العلم الحضوريّ. طبعًا ليس حصول شيء عند أي شيء يعدُّ علمًا، بل الحصول عند الشـيء القائم بذاته علمٌ. وهٰذا يشير إلى كون الشـيء مجردًا عن المادة وأعراضها. وعلى هٰذا الأساس، عند حضور الشـيء عند الأعراض ـ حتّى وإن كانت أعراضًا غير مادّيّة، مثل الكيف النفساني ـ لا يحصل علم. كذٰلك الأمر في حالة حضور شيء عند جواهر مادّيّة. وعلى هٰذا الأساس ينبغي أن يكون المُدرِك مجرّدًا، بل

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول؛ المؤلف نفسه، أصول الفلسفة، في: مرتضـى مطهري، "اصول فلسفه و روش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، ج2، ص27ـ42.

(2) راجع: المؤلف نفسه، تعليقةٌ على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص150ـ161 و163ـ164، تعليقة2.

ويُشترط بالإضافة إلى تجرّد العالِم، تجرّد المعلوم أيضًا كما يرى صدر المتألّهين؛ وإن كان الشرط الأخير غير مقبول ولا يمكن الدفاع عنه. وعلى كل حال، حقيقة العلم هي "الحضور" والحضور نوعٌ خاصٌّ من الوجود[1]. ومعنى عبارة "نوع خاص من الوجود" هو أن يتحقق المعلوم عند العالِم. ومتى حصل هٰذا يتحقق العلم الحضوريّ. وهٰكذا فإنّ علمنا بوجود المفاهيم والصور الذهنيّة ـ كما صرحوا بذٰلك منذ عصر شيخ الإشراق إلى الآن[2] ـ حضوريٌّ وليس حصوليًّا. وحصوليّة المفاهيم والصور الذهنيّة من حيث حكايتها عن المعلوم بالعرض. وعلى هٰذا فالمفاهيم والصور الذهنيّة وفقًا لهٰذه الرؤية حصوليّة؛ إذ إنّ المعلوم بالذات فيها يحكي عن المعلوم بالعرض، ويعبّر عن الأشياء الخارجيّة.

بالإضافة إلى تصريح صدر المتألّهين بأن العلم مساوق للحضور[3]، فهو أيضًا يعتبر الوجود الذهني نوعًا من الشهود، ويجعل هٰذه النظريّة عنوانًا

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 163.

(2) راجع: الفصل الثالث من هٰذا الكتاب، نبذة عن تاريخ العلم الحضوري، والفصل الرابع، مجال العلم الحضوري.

(3) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 163.

لفصل[1]. ورغم تمييزه بين الصور العقليّة والصور الحسّيّة والخياليّة، واعتباره الإدراك العقلي مشاهدةً عن بُعد، والإدراك الحسّيّ والخيالي من اختراع النفس أو من إنشائها، نجده يعتبر كل هٰذه الأمور شهودية[2]. وهٰكذا يتضح أنه يُرجع العلوم الحصوليّة من الناحية الوجوديّة إلى العلوم حضوريّة:

«الشاهد الثاني في إثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهني... فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادّيّة وأصناف الأجسام الفلكيّة والعنصريّة البسيطة والمركبة وسائر الخلائق تشاهدها [الصور] بنفس حصولها منها بالعلم الحضوريّ والشهود الإشراقي، لا بعلم آخر حصولي»[3].

ينبغي الانتباه إلى أنّ كلّ علمٍ حصوليٍّ يعود وجوديًّا إلى معرفةٍ حضوريّةٍ في حقيقة الأمر، ولٰكنّ هٰذا الكلام لا يعني أنّ العلم الحصوليّ عين العلم الحضوريّ، أو أنّ العلم الحصوليّ لا وجود له، بل المراد من هٰذا الكلام هو أنّ منشأ العلم الحصوليّ من حيثيّةٍ وجوديّةٍ، هو العلم الحضوريّ وبعبارةٍ أخرى معنى إرجاع العلوم الحصوليّة إلى الحضوريّة هو أنّ لدينا علمًا حضوريًّا بصورنا الذهنيّة وعلمنا بها ليس حصوليًّا، سواءٌ انتزعنا هٰذه

---

(1) راجع: المؤلف نفسه، الشواهد الربوبية، تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، ص24.

(2) راجع: المؤلّف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص31ـ32.

(3) راجع: المصدر السابق: ص25ـ26.

الصور العلميّة من حقائق مادّيّةٍ أم من حقائق مثاليّةٍ وعقليّةٍ ممّا نمتلك علمًا حضوريًّا بها[1].

بما أنّ مفاد التحليل السابق هو أنّ العلم يتساوق مع الحضور والحصول، لذٰلك يكون العلم الحصوليّ أمرًا قياسيًّا أو اعتباريًّا، مثلما أنّ الوجود يُقسم إلى ذهنيٍّ وخارجيٍّ، وواحد وكثير، وبالفعل وبالقوّة وما شابه ذٰلك، لأن كل وجود عين الوحدة، والفعلية، والخارجيّة. فالذهني، والكثير، وما هو بالقوّة لا يمكن نسبته حقيقةً إلى الوجود، بل هٰذه الأمور قياسيّةٌ أو اعتباريّةٌ: **«العلم الحصوليّ اعتبارٌ عقليٌّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذٌ من معلومٍ حضوريٍّ، هو موجودٌ مجرّدٌ مثاليٌّ أو عقليٌّ حاضرٌ بوجوده الخارجيّ للمدرك، وإن كان مدركًا من بعيدٍ»**[2].

ومن هنا تكون الأشياء الخارجيّة معلومةً بالعَرَض، وبحسب تعبير صدر المتألّهين[3] معلومة بقصد ثانوي؛ أما المُدرَك الحقيقي والمعلوم بالذات فهو الصور العلميّة.

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 280، تعليقة 1 وج 1، ص 284 ـ 286، تعليقة 4؛ المؤلف نفسه، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، ص 258.

(2) المؤلّف نفسه، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، ص 258.

(3) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 163.

من الواضح أنّ المراد بالاعتباري هنا ليس التوافقي، بل المقصود به معنىً خاص كاستعمال الاعتباري في مبحث أصالة الوجود. بما أنّ العلم الحصوليّ ظاهرة ذهنيّة ومجرّد مفهوم أو صورة ذهنيّة من حيث حكايته (مع حكمٍ أو بدونه)، فإن نسبة العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ كنسبة الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي. وعلى هٰذا فإن اعتباريّة العلم الحصوليّ هو نفس المعنى المراد من كون الوجود الذهني اعتباريًّا أو قياسيًّا في مقابل الوجود الخارجي.

وعلى أيّ حالٍ فإنّ هٰذا البحث يتعلّق بأنطولوجيا العلم، وليس له تأثير مباشر في بحوث نظريّة المعرفة. ولهٰذا نكتفي منه بهٰذا القدر. ومن بين مختلف البحوث والأسئلة الّتي يمكن طرحها حول العلم الحصوليّ هناك الكثير من البحوث الوجوديّة، منها هٰذه المسألة المطروحة على بساط البحث وهي تساوق العلم مع حضوريّته، وكذٰلك بحث اتّحاد العلم والمعلوم، واتّحاد العالم والمعلوم، وكذٰلك مسألة هل العلم الحصوليّ كيفٌ نفساني وعرض، أم هو من سنخ الجوهر، أو لا هو جوهر ولا عرض، بل هو من سنخ الوجود؟ وهل ننتزع العلوم الحصوليّة من حقائق مادّيّةٍ ونحصل على صور مجرّدة منها؟ أم من بعد شهودنا للحقائق المجرّدة المثاليّة والعقلية، ننتزع العلم الحصوليّ من تلك الحقائق؟ نظرًا إلى أنّ هٰذه المباحث ليست لها صلة مباشرة بالمباحث المعرفيّة، لذٰلك نتجنب الخوض فيها.

تقسيمات العلم الحضوريّ

عند تقصّي ما كتبه الحكماء المسلمون، نجد تقسيمات شتّى للعلم الحضوريّ. وهٰذه التقسيمات الّتي طُرحت من جوانب وزوايا مختلفة بنحو عام هي:

1. تقسيم العلم الحضوريّ إلى عموميٍّ وغير عموميٍّ.

2. تقسيم العلم الحضوريّ إلى علم بالوجه وعلم بالكنه.

3. تقسيم العلم الحضوريّ أو الشهود إلى جزئيٍّ وكلّيٍّ.

4. تقسيم العلم الحضوريّ إلى واعٍ، ونصف واعٍ ولا واعٍ.

5. تقسيم العلم الحضوريّ إلى إجماليٍّ وتفصيليٍّ.

6. تقسيم العلم الحضوريّ إلى بسيطٍ ومركّبٍ(1).

من التقسيمات المذكورة ما هو معرفي بحت، أو حتّى إن كان وجوديًّا، لٰكن له تأثير عميق في المباحث المعرفيّة. وفي ما يلي نقوم بشرح وتقييم هٰذه التقسيمات.

---

(1) يُقسم العلم الحضوري، كما هو الحال بالنسبة إلى العلم الحصولي، إلى علم بسيط ومركّب. والمقصود من «العلم البسيط» هو أن يكون لدينا علم بشيءٍ، دون أن نعلم أنّ لدينا معرفة بذٰلك؛ كمثل طفل يجد نفسه خائفًا دون أن يكون لديه علم بعلمه هٰذا. وفي مقابله العلم المركّب أو العلم بالعلم، بمعنى أن نكون عالمين بإدراكنا وعلمنا. يرى صدر المتألهين أنّ هٰذا التقسيم تنتج عنه آثار؛ منها أن يكون مناط التكليفِ العلمَ المركّب سواء كان حضوريًّا أم حصوليًّا. مثل هٰذا العلم لا يحصل للعموم. وحكم الإيمان والكفر يُبنى على مثل هٰذا العلم، لا على العلم البسيط؛ والعلم البسيط ليس مناطًا للتكليف، وللإيمان والكفر، وهٰذا يحصل لعموم الناس [راجع: المصدر السابق، ج 1، ص 116 ـ 118]. البحث الموسّع في هٰذا المجال، وتمحيص هٰذه الأقوال وتقويمها يتطلّب مجالًا آخر. والموضع المختص بهٰذا البحث هو نظرية المعرفة الدينية والإلٰهيّات بالمعنى الأخص. ومن الأمور المطروحة في هٰذا المجال، عبارة «وفيه يتطرّق الخطأ والصواب» التي تتطلب تأويلًا أكثر.

1. العلم الحضوريّ العمومي وغير العمومي

يمكن للإنسان الحصول على الكثير من المعارف عن طريق العلم الحضوريّ أو الشهود. ومن بين هٰذا النوع من المعارف هناك مجموعة متاحة لعموم الناس. ونيل هٰذه الطائفة من العلوم الحضوريّة لا يحتاج إلى ارتياض. وعموميّة هٰذه الطائفة من العلوم لا تتنافى مع كونها شخصيّةً. في حين أنّ التجربة الشهوديّة والحضوريّة لكلّ شخصٍ خاصّةٌ به ولا يمكن نقلها شخصيًّا إلى الآخرين، ولٰكنّ عموم الناس يمكنهم نيل مثل هٰذه التجربة، فهم مثلًا يدركون حضورهم لأنفسهم. وهٰكذا فإن مثل هٰذا الشهود أو العلم الحضوريّ عمومي بمعنى أنّ كل شخص يصل إلى هٰذه التجربة دون الحاجة إلى ارتياض، غير أنّ الكثير من العلوم الحضوريّة والمعارف الشهوديّة والعرفانيّة غير متاحة للجميع بشكل عادي، والحصول عليها يستلزم ارتياضًا. وفضلًا عن ذٰلك ليس كل من يتحمل مشاق الارتياض يتسنى له الوصول إلى جميع مراتبها. وعلى كل حال، بعض العلوم الحضوريّة والشهوديّة ليست عموميّةً. وأبسط المعارف الشهوديّة وأكثرها عموميّة مما يتوفر لدى الناس أجمعين، هي ما يلي:

1. معرفة الذات.

2. معرفة الإنسان بقواه، سواء كانت قوى إدراكيّة كالتخيّل والتفكير والحافظة، أم قوى تحريكيّة كالقوة الّتي تستخدم الأعضاء والجوارح.

3. معرفة الحالات النفسيّة؛ أي معرفة الإنسان بعواطفه وأحاسيسه كالمحبّة، والعشق، والخوف، والفرح، والحزن، وهٰذه المجموعة من الحالات تسمى "الانفعالات النفسيّة" أيضًا.

4. معرفة الإنسان بأفعال نفسه المباشرة أو الأفعال الجوانحية، مثل: الإرادة، والحكم، والتفكير، والانتباه.

5. معرفة الإنسان بمبدئه.

6. معرفة الأفكار، والمفاهيم والصور الذهنيّة الّتي نعرف بها الأشياء[1].

وسوف نرجع إلى البحث حول هٰذه النماذج عند البحث حول مجال العلم الحضوريّ.

التأثير المعرفي لتقسيم العلم الحضوريّ إلى عموميٍّ وغير عموميٍّ

لهٰذا التقسيم تأثير فائق في نظريّة المعرفة؛ ويمكن أن يكون له دور مؤثر من عدة جهات في اختيار النظريّات. بهٰذا التقسيم يمكن التمييز بين مجال نظريّة المعرفة العرفانيّة ونظريّة المعرفة المتداولة. نظريّات المعرفة المتداولة تبحث المعارف العاديّة والمتداولة بين البشر الّتي يتم الحصول عليها عن طريق أدواتٍ عاديّةٍ ومتداولة كالحسّ، والعقل، وما شابههما. أما تقييم المعارف غير الشائعة والمتداولة الّتي يتم الحصول عليها عن طريق غير عادي مثل الارتياض، فهي لا تدخل ضمن هٰذا المجال. في مجال نظريّة المعرفة

---

(1) راجع: حسينزاده، محمد، "مبانى معرفت دينى" [أسس المعرفة الدينية]، ص41ـ42.

العرفانيّة يُبحث حول اعتبار وقيمة المعارف العرفانيّة، وشيطانيّة المكاشفات والشهودات أو خطئها حسب تعبير العرفاء ـ وهو ما يعني عدم حقّانيتها[1] لا كذبها ـ كما أنه في نظريّات المعرفة الشائعة والمتداولة تُقيّم المعارف الّتي تأتي عن طرق أخرى مثل الحواسّ والعقل. وتمحّص صدقها من كذبها، والصدق هنا ليس بالمعنى العرفاني وإنما بالمعنى المنطقي.

التأثير الآخر لهٰذا التقسيم في نظريّة المعرفة هو أنّه عند الفصل بين ما هو شخصي وما هو مختص، يمكن الإجابة عن الكثير من الإشكالات الأساسيّة. رغم أنّ العلوم الحضوريّة أو الشهوديّة ظواهر شخصيّةٌ لا تقبل الانتقال، لٰكنّها تُقسم إلى قسمين: أحدهما عمومي يمكن للآخرين شهودها كما أشهدها أنا. ومعنى ذٰلك أنّ هٰذا النوع من الشهود ليس خاصًا بي، ويمكن أن يكون للآخرين مثله. وعلى هٰذا الأساس، بناءُ نظريّة المعرفة على العلم الحضوريّ لا يستلزم أن تكون نظريّة المعرفة هٰذه خاصةً بي، بل هي كالحواسّ

---

(1) الصدق في العرفان بمعنى الحقّ، والكذب أو الخطأ فيه بمعنى الباطل. للحق معان اصطلاحية شتّى، منها الوجود والتحقق العيني: «أما الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقا، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقًا له، فنقول: هٰذا قولٌ حقٌّ، وهٰذا اعتقادٌ حقٌّ. فيكون الواجب الوجود هو الحقّ بذاته دائمًا، والممكن الوجود حقٌّ بغيره، باطلٌ في نفسه. فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه. وأما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلّا أنّه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه» [ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 48].

الظاهريّة عموميّةٌ. في الوقت الّذي لا نستطيع فيه نقل المعطيات المباشرة لحواسّنا وتجاربنا الحسّـيّة إلى الآخرين عينًا وكما هي، ومع ذٰلك فالحواسّ عموميّةٌ وتزوّدنا بمعرفةٍ عموميّةٍ. الجميع يشاهدون الشمس تشرق في ساعةٍ معيّنةٍ من المشرق ـ وليس من المغرب ـ وتضيء الفضاء، والجميع يحسّون بحرارتها، ويشاهدون نورها وضوءها، وما إلى ذٰلك، بينما التجربة الحسّـيّة الشخصية لكلّ واحدٍ منّا غير قابلةٍ للانتقال إلى الغير. وعلى هٰذا الأساس رغم أنّ الشهودات والعلوم الحضوريّة الّتي سبق ذكرها خاصة بكل شخص ولا تقبل الانتقال إلى الغير، إلا أنّها عمومية؛ والجميع لديهم مثلها. كما أنّ كل شخص لديه علم حضوري بذاته وبقواه الإدراكيّة والتحريكيّة وحالاته وانفعالاته وأفعاله النفسيّة، بل لديه علم حضوري حتّى بمبدئه. مثل هٰذه المعرفة ليست مختصّة. وعلى هٰذا الأساس، لا ينبغي القول إنّ المعرفة بسبب طابعها الشخصي، معرفة خاصة وغير عموميّةٍ ولا يمكن للآخرين مشاركتك في ما لديك من معرفة، وأن تكون له معرفة مشتركة معك. لقد اختلط التعبير بـ"الشخصيّ" مع "المُختصّ"، واستنتج من إثبات الشخصيّ نفي العموميّة أو كونها غير اختصاصيّة.

2. العلم بالوجه والعلم بالكُنه

العلم الحضوريّ ـ كالعلم الحصوليّ ـ يُقسم من جانب آخر إلى قسمين:

1. العلم بالكنه ومعناه العلم بتمام حقيقة الشـيء أو تمام هويّته.
2. العلم بالوجه ومعناه العلم بوجه من وجوه شيء أو خاصّيّة من خصائصه.

هٰذا التقسيم لا يختص بالعلم الحصوليّ وحده، بل يشمل العلم الحضوريّ أيضًا. ومن هنا يكون العلم الحضوريّ بالكُنه حضور تمام الحقيقة والهويّة الخارجيّة للمُدرَك عند المدرِك؛ مثل علم العلّة المانحة للوجود بمعلولاتها وكذٰلك علمها بذاتها. واما العلم الحضوريّ بالوجه فهو حضور الهويّة الخارجيّة لِأثر المدرَك أو وجه من وجوهه عند المدرِك، مثل حضور العلة المانحة للوجود عند معلولها. فبما أنّ المعلول ليست له إحاطةٌ وجوديّةٌ بالعلّة الموجدة له، لذٰلك فمعرفته بها على قدر ما يتلقّاه من فيض، أو بعبارة أخرى، على قدر سعته الوجودية، وليس بشكل كامل.

العلم الحضوريّ بكنه شيء كالعلم الحصوليّ بكنهه، يتحقق حينما تكون للمدرِك إحاطة بتمام حقيقة المعلوم. وإذا لم تحصل مثل هٰذه الإحاطة لا يتحقق العلم بالكُنه. ولهٰذا لا يمكن إدراك كنه ذات واجب الوجود وتمام حقيقته بعلمٍ حضوريٍّ أو حصوليٍّ.

لا تسقطُ العنقاءُ في صيد امرئٍ فاجمع شباكك أيّها الصيّادُ[1]

فكيف يمكن أن تكون لموجود ناقصٍ ومتناهٍ، إحاطةٌ وجوديّةٌ بالكامل واللامتناهي[2]؟ وهٰكذا فإنّ المعرفة الفطريّة للإنسان أو أيّ ممكنٍ آخر[1]

---

(1) «عنقا شكار كس نشود دام باز گير».

(2) راجع: الزنوزي، الملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، ص82ـ88؛ المؤلف نفسه، منتخب الخاقاني، تصحيح نجيب مايل هروي، ص59ـ61.

بمبدئه، معرفةٌ حضوريّةٌ بالوجه. وأمّا المعرفة بالكنه فهي محصورةٌ في علم العلّة المانحة للوجود بذاتها وبمعلولاتها.

تأثير هٰذا التقسيم واضح في الإلٰهيّات[2] وفي الفلسفة، ويُعتبر أحد مفاتيح حلّ مسألة العلم، وخاصة علم واجب الوجود، ولٰكن هل يمكن أن نعثر على دور أو تأثير له في الجانب المعرفي؟ يبدو أنّ النتائج المعرفيّة لهٰذا التقسيم متداخلةٌ مع جانبه الوجوديّ. وهٰذان الجانبان يوجد بينهما هنا ترابط وثيق. وإحدى النتائج المعرفيّة لهٰذا التقسيم في مجال العلم الحضوريّ هي أنّه على الرغم من انكشاف واقعيّة المعلوم للعالم، لا يلزم من ذٰلك اتضاح تمام هويّته للعالِم. فالحضور نوع من الوجود، وبما أنّ للوجود مراتب، فالحضور له مراتب أيضًا. فالعلّة المانحة للوجود ليست حاضرة لمعلوله كما هي حاضرة لذاته. والمعلول يمكنه أن يدركها بقدر وجوده، وعلى هٰذا لا يستطيع تحمّل سعته الوجودية، بل تنكشف لذٰلك المعلول بقدر إشراقها عليه. طبعًا سبب عدم انكشاف تمام واقعيّة العلّة كامنٌ في المعلول ذاته: فمحدوديّة إدراك المعلول تحول دون انكشاف تمام واقعيّة العلّة له؛ وهٰذه المحدوديّة يُعزى سببها إلى ضعف ونقصان كلّ معلول بالقياس إلى العلّة الموجدة له. وبالنتيجة لا يستطيع المعلول الإحاطة بعلّته. ويمكن القول من باب التشبيه: رغم أنّ الشمس تضيء

---

(1) طبعًا على أساس مبنى جميع الفلاسفة، المعلول أو الممكن عالِم إذا كان مجرّدًا.

(2) يعني الإلٰهيّات بالمعنى الأخصّ.

بكلّ قوّتها وعلى مدى سعتها، لٰكنّ الشخص المحبوس في غرفة مغلقة لا يحصل من نورها إلّا على قدر الشبّاك أو الفتحة المتاحة في تلك الغرفة. فالشمس تضيء بكلّ قوّتها، غير أنّ الحُجُب المحيطة بالشخص المحبوس في غرفة مغلقة تحول بينه وبين رؤية ضياء الشمس كلّه. وهو يستشعر من ضوء الشمس بقدر الفتحة المتاحة في الغرفة[1].

حصيلة الكلام هي أنّ هٰذا العجز يعود إلى المعلول ذاته لا العلّة. فالمعلول بسبب عجزه عن الإحاطة بالعلّة يبقى عاجزًا عن معرفة كنهها؛ كما أنّ النقص الوجودي للمعلول ومحدوديته يمنعان تلقّيه الفيض والنور الوجودي للعلّة. ونقص المعلول ومحدوديته يوجبان ابتعاده واحتجابه عن العلّة، في حين أنّها أقرب إلى الإنسان من الجميع. وفي هٰذا المعنى يقول صدر المتألّهين:

«لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته [أي ذات واجب الوجود] إلا من وراء حجاب أو حجب حتّى المعلول الأول فهو أيضًا لا يشاهد ذاته [واجب الوجود] إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود»[2].

---

(1) استقيتُ هٰذا المثال ممّا ذكره الإمام الخمينيّ ﵀ في رسالة (جنود العقل). راجع: الخميني، روح الله الموسوي، "شرح حديث جنود عقل وجهل" [شرح حديث جنودِ العقل والجهل]، ص 35 ـ 37.

(2) الشيرازي، صدر المتألّهين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص115.

3 . الشهود الكلّيّ والجزئيّ أو المطلق والمقيّد

يُقسَّم الشهود أو العلم الحضوريّ، على أساس نوع الشهود، إلى القسمين التاليين:

المطلق والمقيد[1] أو الكلي والجزئي[2]. والمقصود من الشهود المقيّد أو الجزئيّ هو الشهود الّذي يكون فيه المشهود أمرًا جزئيًّا؛ على خلاف الشهود الكلّيّ أو المطلق الّذي يكون المشهود فيه أمرًا كلّيًّا. لٰكنّ هٰذا التعريف في غاية الغموض. من الواضح أنّ المطلق أو المقيّد لا يُقصد به جزئيّة المشهود أو كلّيّته من حيث المفهوم، إذن فما هو المعنى المقصود من ذٰلك؟ يبدو أنّ هٰذا الاصطلاح عرفانيٌّ ناظرٌ إلى عوالم الوجود، والحكمة المتعالية استعارت هٰذا المعنى من العرفان النظريّ[3]، ومن هنا يكون المراد من الكلي والجزئي هو الكلي والجزئي من حيث العوالم الوجوديّة. فالشهود كلّيٌّ فيما لو كان للمشهود سعةٌ وجوديّةٌ. فإذا شهد أحدٌ مثل هٰذه الحقيقة يهيمن على جميع ما دونه من العوالم ويحيط بها، وفي المقابل، الشهود الجزئي هو الشهود الّذي يختص بذٰلك

---

(1) راجع: المصدر السابق، ج 6؛ المؤلف نفسه، الرسائل، ص 71_73؛ محمد بن حمزة بن الفناري، مصباح الأُنس، ص 52.

(2) راجع: جوادي آملي، عبد الله، "شناخت شناسى در قرآن" [علم المعرفة في القرآن]، ص325_329، و375_380.

(3) راجع: الشيرازي، صدر المتألهين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 115.

الوعاء أو بتلك المرتبة ولا يتعدّاها. وعلى هٰذا، فمن يكون له شهود في النوم أو في اليقظة، لا يمكنه أن يفهم حينها هل هٰذه الظاهرة من صنع نفسه أو هي متحققة في الخيال المنفصل. مثل هٰذا الشهود شهودٌ جزئيٌّ يختصّ بمرتبةٍ معيّنةٍ. حصيلة الكلام هي أنّ المقصود من الوجود الكلّيّ أو المطلق، هو الوجود السِعيّ الّذي يشتمل على جميع كمالات ما هو أدنى منه من مراتب، والمقصود من الوجود المقيد أو الجزئي هو الوجود الخاص لكل ممكن.

وعلى أي حال فإن تقسيم العلم الحضوريّ أو الشهود إلى مطلقٍ ومقيّدٍ أو كلي وجزئي يختص بالعرفان والحكمة الصدرائيّة ويُستخدم في نظريّة المعرفة العرفانيّة. وعلى هٰذا الأساس، ليس له تأثيرٌ كبيرٌ في بحوث نظريّة المعرفة المتداولة. وذٰلك التأثير غير المباشر له في نظريّة المعرفة المتداولة مبني على اعتبارنا العلم الحضوريّ مساوقًا للمكاشفة، وهو ما فُهم منه عادة، وليس هناك بحث أو دراسة في هٰذا المجال. وفي نهاية هٰذا الفصل سنتناول هٰذه المسألة بين ثنايا بحثنا، ويجدر بنا طبعًا بحثها تفصيليًّا في مجال آخر.

4. العلم الحضوريّ الواعي، ونصف الواعي، وغير الواعي

تقدم ـ عند دراسة آخر خصائص المعرفة الحضوريّة ـ أنّ هٰذا النوع من العلم قد قُسّم بسبب كونه ذا مراتب واختلاف درجاته، إلى علم حضوري

واعٍ ونصف واعٍ وغير واعٍ[1]، وهٰذا يعني أنّ التقسيم المذكور مبني على أنّ العلم الحضوريّ مُشكِّكٌ.

بغضّ النظر عن أنّ هٰذا التقسيم والاصطلاح المذكور مستقًى من علم النفس التجريبيّ، وليس من المناسب استخدامه في الفلسفة لأنه يؤدي إلى الخلط بين المصطلحات، ربما يُطرح هٰذا الإشكال وهو هل هناك معنى من الناحية الفلسفيّة والوجوديّة لكون العلم الحضوريّ غير واعٍ ؟ ألا يوجد تناقض بين القول بأن أمرًا في حال كونه وعيًا هو في نفس الواقع لا عن وعي؟ وإذا كان لا عن وعي فهو بالفعل ليس علمًا، وإن كان بالفعل علمًا فهو وعي وبوعي. ونصف الواعي أيضًا يعود إلى الواعي؛ وذٰلك لأن نصف الواعي في العلم الحضوريّ معناه ضعف أو شدّة ضعف الدرجة الوجوديّة لعلمنا بالمعلوم. وهٰذا أمر مقبول في ضوء كون العلم الحضوريّ تشكيكيًّا وذا مراتب، ولا ينفي لزوم كونه واعيًا أو بوعي. في الواقع هٰذا الاصطلاح يعود إلى اختلاف المراتب والدرجات الوجوديّة للعلم الحضوريّ، وعلى هٰذا الأساس رغم وجود محمل صحيح لكون العلم الحضوريّ نصف واعٍ ويمكن تبريره عن طريق تشكيكيّة هٰذا النوع من المعرفة، لٰكنّ فكرة كونه غير واعٍ لا تصمد أمام النقد، وهي في الواقع تستلزم التناقض أو هي

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، الدرس الثالث عشر.

متناقضة؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الهيولى الأولى. انتقد النقاد الاعتقاد بالهيولى الأولى بقولهم إنّ هٰذه النظريّة متناقضة. فكيف يكون هناك موجود بالقوة المحضة وليست له أيّ فعليّةٍ؟ فكونه موجودًا لا ينسجم مع كونه قوّة محضة[1]، وهٰذا الإشكال نفسه يوجّه إلى كون العلم الحضوريّ غير واعٍ فلا يُعقل من الناحية الفلسفيّة أن يكون هناك وجود هو عين العلم وفي الوقت ذاته غير واعٍ.

يمكن أن يقال ردًّا على النقد المذكور: إنّ العلم مساوق للوعي لا كونه واعيًا[2]. وكون العلم وعيًا ليس عين كونه واعيًا ولا يستلزمه. ومن الواضح أنّه في الجواب فُسِّر "كونه بوعي" بمعنى "العلم بالعلم". وعليه إذا فسّرنا عدم الكون بوعي بعدم العلم بالعلم بمعناه النفسي فلا يرد مثل هٰذا المحذور. ويبدو أنّه حتّى على هٰذا الفرض يجب أو يُفضّل تجنب استعمال مصطلحات ومفاهيم علم النفس [التجريبيّ] في نظريّة المعرفة والفلسفة، وتجنّب تقسيم المعارف الحضوريّة إلى العلم الواعي ونصف الواعي وغير الواعي.

والحاصل أنّه في بادئ الأمر يبدو أنّ مفهوم العلم أو المعرفة بصورةٍ غير واعيةٍ يشتمل على تناقضٍ، فالعلم لا ينسجم مع كونه بصورةٍ لا واعيةٍ.

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمّدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 138 ـ 147؛ البغدادي، أبو البركات، المعتبر، ج 3، ص 195؛ السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، ص 48 ـ 50؛ الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، ص 206 ـ 211.

(2) "علم مساوق با آگاهى است ونه آگاهانه بودن".

مضافًا إلى ذٰلك فإنّ كونه بصورةٍ نصف واعيةٍ يرجع إلى كونه بصورةٍ واعيةٍ. ويمكن تقسيم العلم الحضوريّ إلى ما كان بصورةٍ واعيةٍ ونصف واعيةٍ فقط، وذٰلك بحذف قسم "العلم غير الواعي" من أقسام العلم، استنادًا إلى الإشكال الأوّل، وإرجاع ما كان بصورةٍ نصف واعيةٍ إلى ما كان بصورةٍ واعيةٍ استنادًا إلى الإشكال الثاني المبني على الإيمان بأنّ الحالة نصف الواعية ترجع إلى الواعية بسبب لحاظ خاص وهو تشكيكيّة العلم الحضوريّ واختلاف مراتبه ودرجاته الوجوديّة.

لٰكن بتأمل أكثر وبقليل من التعمّق نفهم أنّ الكون بصورةٍ واعيةٍ هو وصف "العلمِ بالعلم"، وليس وصف العلم نفسه أو المعرفة نفسها. وبهٰذا فإن نفي هٰذا الوصف عن العلم ووصف المعرفة بكونها بصورة غير واعيةٍ لا يشتمل على التناقض. فقِوام العلم هو الوعي وليس الكون بصورةٍ واعيةٍ. وعليه فإذا فسّرنا الكون بصورة غير واعيةٍ بعدم العلم بالعلم، فلن يرد مثل هٰذا المحذور ولا أيّ محذورٍ آخر. ولٰكن بما أنّ التقسيم المذكور أي تقسيم العلم الحضوريّ إلى ما كان بصورة واعية، ونصف واعية، وغير واعية، ناظرٌ إلى العلم بالعلم وليس إلى العلم نفسه، فمن الأفضل تجنب استعماله في الفلسفة وفي نظريّة المعرفة لكيلا يرد إلى الذهن مثل هٰذه المحاذير.

نطاق العلم الحضوريّ

بملاحظة ما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها أنّه مضافًا إلى علم الذات بذاتها، الّذي رأى العلماء المسلمون منذ القِدم أنّه علم حضوري، وأقاموا

عليه الأدلة، فإن علم المعلول بعلته وكذٰلك علم العلة بمعلولها شهوديٌّ وحضوريٌّ أيضًا؛ كما أنّهم عدّوه من العلم الحضوريّ منذ عصر شيخ الإشراق وإلى يومنا هٰذا. وهٰذه الرؤية واضحةٌ بملاحظة ملاك العلم الحضوريّ ومنشئه؛ لأنّه من أجل تحقق العلم لا بد من وجود علاقة بين العالم والمعلوم. هٰذه العلاقة إما أن تكون علاقة العينيّة وتُتَصور في علم الذات بالذات، أو تكون علاقة العلّيّة والمعلوليّة الّتي هي بدورها تنقسم إلى قسمين: علم المعلول بالعلّة، وعكسه أي علم العلة بالمعلول. ومضافًا إلى ذٰلك، أننا إذا قبلنا استدلال العلامة الطباطبائي على حضوريّة علم معلولٍ بمعلولٍ آخر عن طريق علّتهما، سيصبح نطاق العلم الحضوريّ أوسع. وعليه فإن نطاق العلم الحضوريّ يبتني على بحوث أنطولوجيا العلم الحضوريّ. وبملاحظة البحوث المتقدمة وخاصة ملاك العلم الحضوريّ أو منشأه نفهم أنّ العلم الحضوريّ لا ينحصر بعلم الذات بالذات، بل بقيّة النماذج وهي كثيرة يمكن أن تعدّ من مصاديق العلم الحضوريّ. ونتيجة هٰذه الرؤية في نظريّة المعرفة هي أنّه ستكون أهمّ معارف الانسان الأساسيّة والبدهيّة على أقلّ تقديرٍ علومًا حضوريّةً. إنّ معارف الانسان الحضوريّة والشهوديّة الأساسيّة الّتي هي عموميّة ولا يبتني الوصول إليها على الارتياض تشمل نطاقًا واسعًا. ومن نماذج هٰذه المعارف الحضوريّة الّتي حظيت بما يقارب الاتفاق بين العلماء المسلمين من عصر شيخ الإشراق إلى يومنا هٰذا هي:

ـ علم الإنسان (بل كل مجرّد) بذاته.

ـ علم الإنسان كأي معلول مجرّدٍ آخر بمبدإ وجوده وعلته.

ـ علم الإنسان بأفعاله الجوانحيّة وآثاره كالتفكير والإرادة والانتباه.

ـ علم الإنسان بقواه الإدراكيّة والتحريكيّة.

ـ علم الإنسان بحالاته وكيفياته وانفعالاته النفسانية؛ من قبيل الحزن، والفرح، والخوف، واللذة، والكُره.

ـ علم الإنسان بأفكاره، ومفاهيمه أو صوره الذهنيّة، وقضاياه، وتصوراته، وتصديقاته، وتخيّلاته[1].

---

(1) البحث المفصّل في كل واحد من هٰذه الأقسام الستة يتطلّب مجالًا آخر وكذٰلك بحث الاستدلالات المطروحة حول حضوريتها وسائر البحوث التي تناسب المقام. وعليه نكتفي هنا بذكر أهم المصادر التي تعرضت لها:

أ) للاطلاع على مسألة حضورية علم الذات بالذات وأنّه لا يمكن أن يكون علم الذات بالذات عبر الصور، وكذٰلك الاستدلالات المطروحة راجع: السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 485 ـ 486؛ المؤلّف نفسه، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 70؛ المؤلّف نفسه، حكمة الإشراق، في: السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 111 و112؛ المؤلّف نفسه، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، ص 30 و98؛ ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 79، 148، 162، 189، 190؛ المؤلف نفسه، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 357 ـ 358؛ المؤلف نفسه، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، ص 119، 162 و117؛ المؤلف نفسه، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2،

ص 292 ـ 296؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 573؛ الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص 225؛ الرازي، فخر الدين محمد، المطالب العالية من العلم الإلٰهيّ، ج 7، ص 42 وج 3، ص 75؛ المؤلّف نفسه، المباحث المشرقية، ج 1، ص 495؛ الميرداماد، محمدباقر، تقويم الإيمان، تحقيق علي أوجبي، ص 338؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 277، ج 3، ص 347، 447 ـ 457، ج 4، ص 256، ج 8، ص 270؛ المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص 80ـ81؛ الطالقاني، محمدنعيما، أصل الأصول، في: سيد جلال الدين آشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلٰهيّين]، ج 3، ص 457.

ب) فيما يرتبط بحضورية علم الإنسان بقواه راجع: السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 484 ـ485؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 161 وج 6، ص 155 ـ 160؛ المؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص 80 ـ 83؛ الزنوزي، الملّا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح جلال الدين آشتياني، ص 288 ـ 290.

ج) فيما يرتبط بحضورية علم الإنسان بحالاته وكيفياته النفسانية من قبيل الألم، راجع: السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 458؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 159.

د) فيما يرتبط بحضورية العلم بالصور الذهنية راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 160، 189 و191؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 304، اللاهيجي، عبد الرزاق، "گوهر مراد" [جوهر المراد]، ص 263؛ السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب

ولا ريب أنّ شيخ الإشراق هو أوّل من أضاف المجموعة الأخيرة إلى علم الذات بالذات، لٰكنّ عدد مصاديق العلم الحضوريّ لم يقف عند هٰذه المجموعة السداسيّة. فشيخ الإشراق وأخلافه أضافوا أقسامًا أخرى إلى المجموعة المذكورة:

ـ شيخ الإشراق وصدر المتألّهين: علم الإنسان بجسده وآلاته الحسّـيّة(1).

الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 487؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 287 و288ـ289 و308 وج 3، ص 480 وج 6، ص 160 و162؛ البهبهاني، علي نقي بن أحمد، "معيار دانش" [معيار العلم]، تصحيح علي الموسوي البهبهاني، ص 337؛ الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهيّة، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص282ـ284؛ مدرس الطهراني، آقا علي، مجموعة المصنفات، ج 2، ص 309؛ الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن حسن زاده آملي، ص 286.

هـ) فيما يرتبط بحضورية علم الواجب بجميع الأشياء راجع: شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، في: السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 487؛ الميرداماد، محمدباقر، تقويم الإيمان، تحقيق علي أوجبي، ص 354؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 304؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الحادي عشر؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 362 وج 6، ص 249 ـ 250 و253.

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 155 ـ 172؛ ج 1، ص 300 ـ 303؛ السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 134ـ135، 152ـ153، 213.

ـ شيخ الإشراق: علم الإنسان بالمُبصَرات، بل علم كل مجرّد بالأشياء المادّيّة والعالم المحسوس[1].

ـ العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري: علم الإنسان بتأثراته الحسّـيّة[2].

ـ العلامة الطباطبائي: علم المعلول بالمعلول الآخر عن طريق علته، في حالة كونهما معلولَين لعلة واحدة[3].

وفيما يرتبط بالنماذج والمصاديق الستة ينبغي أن ننبّه على أنّ المصداق الأول نال اتفاق جميع المفكرين المسلمين ولم يتردد فيه أحد منهم سوى الملا شمسا الجيلاني[4] الّذي يعتقد أنّه لا يمكن نسبة العلم الحضوريّ أو الحصوليّ إلى واجب الوجود. وعليه فإذا رأينا أنّ قوله يستلزم إنكار العلم الحضوريّ لواجب الوجود بذاته، فسبب ذٰلك أنّه يعتقد أنّ استعمال العلم الحضوريّ – كالعلم الحصوليّ – في واجب الوجود يستلزم النقص. وعلى أي حال فقد

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 292.

(2) راجع: مطهري، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج 9، ص 319 و320؛ الطباطبائي، محمدحسين، "اصول فلسفه" [أصول الفلسفة] في: مرتضـى مطهري، "اصول فلسفه وروش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، ج 2، ص 40.

(3) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثاني والحادي عشر.

(4) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثالث، بحث "انحصار العلم بالحصولي والحضوري".

أقيمت عدة استدلالات منذ عصر ابن سينا وإلى يومنا هٰذا على حضوريّة هٰذا النوع من المعرفة، وأهمها لشيخ الإشراق. وبما أنّ المدعى القائل (إن علم الذات بالذات حضوري) يرتبط بأنطولوجيا العلم، نتجنب طرحه هنا؛ ولنفس السبب نتجنب إثبات سائر المصاديق المطروحة للعلم الحضوريّ، وتقويم استدلالاتها.

وأمّا فيما يرتبط بعلم الإنسان الحضوريّ بأفعاله الجوانحية، وآثاره، وقواه وحالاته النفسانية، بل وأفكاره، وتخيلاته وصوره الذهنيّة فلا يُلاحَظ وجود اختلاف هام منذ عصر شيخ الإشراق إلى الآن؛ لأن هٰذه الأمور معلولات الإنسان وقائمة به.

على أساس المباني المذكورة في باب ملاك العلم الحضوريّ، يكون علم الإنسان بمبدئه حضوريًّا؛ لأن العلة المفيضة لوجود الإنسان مقوّمة له، والإنسان قائم بها. وبناء على مناط العلّيّة والمعلوليّة فعلم الإنسان بمبدئة يكون حضوريًّا. وعليه فعلى رأينا فإنّ قضيّة "الله موجود" هي قضيّة وجدانيّة تحكي عن علوم حضوريّة حالها حال قضيّة "أنا موجود". لٰكنّ هٰذه النظريّة القائلة بوجدانيّة قضيّة "الله موجود" بحاجة إلى بحث وتحقيق أكثر وهو ما يتطلّب مجالًا آخر[1].

---

(1) أقيم على أساس الرؤية أعلاه نظام نظرية معرفةٍ دينيّةٍ خاصٍّ وهو ما سيتمّ عرضه في نظريّة المعرفة الدينيّة إن شاء الله.

وأمّا فيما يرتبط بمعرفتنا بالعالم المحسوس والأشياء المادّيّة، فإنّ عامّة الحكماء المسلمين لم يقبلوا نظريّة شيخ الإشراق ورأوا أنّ هٰذه المعرفة حصوليّةٌ. حتّى صدر المتألّهين الّذي يذهب إلى أنّ علم النفس بالبدن حضوريٌّ، رفض نظريّة شيخ الإشراق وأبطلها[1]. ومن الصعب القول بحضوريّة هٰذا النمط من العلم، حتّى العلم بالبدن؛ وإن كانت حضوريّة العلم بالمادّيّات والأجسام لا محذور فيها لغير الإنسان سواء للواجب أو لغيره من سائر المجردات التامة؛ لأن غيبة أجزاء الظواهر المادّيّة بعضها عن بعض، يمنع تحقق العلم الحضوريّ لها، لا تعلق العلم الحضوريّ لموجود آخر بها. وعلى هٰذا فإن الظاهرة المادّيّة ليس لها علم حضوري بذات نفسها ولا بذات أخرى؛ لٰكن يُمكن تحقق العلم الحضوريّ بها. ومن الطبيعي أنّه باللحاظ الوجودي إذا وصلت نفس الإنسان إلى التجرّد التام، يمكنها أن تعلم علمًا حضوريًّا بالأعيان المادّيّة كسائر المجرّدات التامة.

وأخيرًا يمكن القبول بحضوريّة علم الإنسان بالانفعالات الحسّيّة من بين

---

(1) راجع: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص179 و183. وقد تصدى الملا هادي السبزواري في حواشيه على هٰذه الصفحات للدفاع عن شيخ الإشراق وأجاب عن إشكالات صدر المتألهين (راجع: المصدر السابق؛ الملا هادي السبزواري، تعليقة على الأسفار). ومضافًا إلى السبزواري يمكن عدُّ الملا رجبعلي التبريزي من المدافعين أيضًا عن شيخ الإشراق (راجع: الملا رجبعلي التبريزي، إثبات الواجب؛ سيد جلال الدين آشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلٰهيّين]، ج1، ص278ـ282).

الأقسام الأربعة الأخيرة. فالعلم بالانفعالات الّتي تحدث في الحواسّ والأعصاب حين مواجهة الواقعيات المادّيّة حضوري، لا حصولي. والنفس تصل عبر هٰذا الطريق إلى الكثير من العلوم الحضوريّة، وتنال بتصوير قوة الخيال كمًّا كبيرًا من المفاهيم والصور الذهنيّة. يوضح الشهيد مطهري هٰذا النموذج قائلًا:

«**هٰذا القسم[1] عبارة عن سلسلة خواص مادّيّة للواقعيات المادّيّة الخارجيّة الّتي تتصل بالنفس عبر الحواسّ والاتّصال بالقوى الحساسة؛ من قبيل الأثر المادّيّ الّذي يحصل في الشبكيّة أثناء الرؤية وتؤثر فيه أعصاب العين بخواصها الخاصّة تحت ظروف تأثيريّة معينة وتظهره بشكل وصورة خاصة**»[2].

وبهٰذا تكون الانفعالات الحسّـيّة الموجودة في الأعضاء الحسّـيّة والآثار المادّيّة الموجودة في الأعصاب مشهودة للنفس بالعلم الحضوريّ. ثم تعرف النفس الأعيان المحسوسة بشكل غير مستقيم وبواسطة الصور الّتي تلتقطها لها وتنشؤها بواسطة قوّة الخيال. ومع أنّ العلم بالأشياء المادّيّة حصوليٌّ، فإنّ الانفعالات والآثار الحسّـيّة الموجودة في أعصاب البصر، والسمع وسائر الحواسّ الظاهريّة حاضرة بنفسها عند النفس دون صورة، وهٰذا هو معنى كلام العلامة الطباطبائي بأن المحسوسات موجودة في الحواسّ بواقعيتها وهٰذا نحو من العلم الحضوريّ[3].

---

(1) أي القسم الرابع من أقسام العلم الحضوري وهو علم الإنسان بتأثراته الحسية. (المحقّق)

(2) مطهري، مرتضـى، "مجموعه‌ى آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج 6، 283 و284.

(3) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، "اصول فلسفه و روش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، ص40.

وأمّا القول بحضوريّة علم المعلول بالمعلول الآخر عن طريق علتهما [المشتركة] فهو بحاجة إلى استدلال. والاستدلالات الّتي أقيمت عليه لحد الآن غير تامة؛ لٰكن يمكن استنادًا إلى أصل العلّيّة إقامة استدلالات من هٰذا القبيل: كما أنّه إذا اتصل نهرٌ بالبحر فإنّه يتحد معه، فكذٰلك من خلال الاتّصال بمبدإ الوجود وأعلى مرتبة منه يمكن العلم الحضوريّ بما دونه من المراتب، ومنها المعلول الّذي في نفس مرتبته. لٰكنّ مثل هٰذا الاستدلال ليس فلسفيًّا ولا يعدو كونه مجرّد تمثيل يؤيد الادعاء المذكور. وبهٰذا يكون إثبات هٰذا الادعاء بحاجة إلى برهان ولم يقّدم مثل هٰذا البرهان حتّى الآن.

وأما المكاشفات العرفانيّة فماذا يمكن أن يقال فيها؟ فهل هي مثل الإحساس أو التجارب الحسّيّة حضوريّة أم حصوليّة؟ أم أنّ قسمًا منها حضوري، والآخر حصولي؟ فيما يلي نبحث الحل لهٰذه المسألة بشكل إجمالي.

المكاشفات العرفانيّة

المكاشفات أو التجارب العرفانيّة هي ظواهر مختصّة ومبنيّة على رياضة النفس وهي ليست في متناول الجميع، ومن هنا تكون نظريّة معرفتها أيضا بحثًا خاصًا لا يرتبط كثيرًا بنظريّة المعرفة السائدة، سواء كانت نظريّة المعرفة عند القدماء، أو المعاصرة والحديثة، بل إذا لم نعتبر المكاشفات علومًا حضوريّة وشهوديّة، فلن تكون لها أي ارتباط ببحوث نظريّة المعرفة المطلقة بحسب رؤية المفكرين المسلمين. والمشكلة هي أننا نعتبرها كلها أو قسمًا منها من مصاديق العلم الحضوريّ والعلوم الّتي تتحقق دون واسطة الصور

الذهنيّة، وفي الوقت ذاته يمكن وقوع الخطإ فيها. ومن هنا ستتعارض مع الميزة العامة لنظريّة المعرفة المذكورة وهي أنّ العلوم الحضوريّة لا يمكن وقوع الخطإ فيها. لٰكن كما سنرى في الفصل الآتي عند البحث حول النقوض وأجوبتها أنّ المكاشفات صحيحة ولا يمكن وقوع الخطإ فيها حتّى وإن كانت إلقاءات شيطانيّة وذٰلك بسبب كونها في حال الحضور والشهود، فلا تُنقض نظريّة المعرفة المطلقة بنظريّة المعرفة العرفانيّة.

ارتباط المكاشفة أو التجربة العرفانيّة بالعلم الحضوريّ

تقدم أنّ العلم ـ وفقًا للحصر العقلي ـ إما أن يكون بلا واسطة وهو الحضوريّ، أو بواسطةٍ وهو الحصوليّ. فهل العلوم الحاصلة عن طريق المكاشفة والتجربة العرفانيّة حضوريّة أم حصوليّة؟ أو بعضها حضوري وبعضها الآخر حصولي؟

قبل البحث حول هٰذه المسألة يجب التمييز بين المكاشفة نفسها وبين التعبير عنها وبيانها. فحتى لو اعتبرنا جميع المكاشفات والتجارب العرفانيّة علومًا حضوريّةً سواءٌ كانت في النوم أو اليقظة، وسواء الواقعة في المثال المتصل أو المنفصل في حال المكاشفة والشهود، فمن الواضح أنّ ما يصاحبها من بيان وشرح أو يلحق بها هو علم حصولي يحتمل الخطأ. والخطأ في المكاشفات النفسانيّة والشيطانيّة بناءً على هٰذا المبنى القائل بكونها علومًا حضوريّةً هو بمعنى أن نتوهم ونتصور الإلقاء الشيطاني ربّانيًّا، وهٰذا التصور يتحقق بالعلم الحصوليّ بعد الكشف وخلال تقويم المكاشفة، أو أن نُدخل

فروضنا القبْليّة ومعلوماتنا المسبقة في الكشف ونشاهده بعين حولاء وبنظرةٍ مبنيّةٍ على بُنى وتفكير مقبول عندنا؛ كما هو حال الفيزيائيين الّذين يدرسون الالكترون مُحمَّلين بفرضيات قبليّة قائمة على نظريّات معينة ثم يراقبون الالكترون في الغرفة السحابية[1]، لٰكن إذا لم نمتلك معرفة بتلك النظريّات فلن نستطيع مشاهدة مثل هٰذه الظاهرة. وفيما يرتبط بالمكاشفات والتجارب العرفانيّة أيضًا إذا كان العارف مُحمَّلا بالنظريّة وينظر بعين حولاء وذهنيّة مسبقة، فإن هٰذا الوضع سوف يؤثر في مكاشفاته ولن يرى الواقع كما هو، بل سيشهده متأثرًا بالأطر الذهنيّة والبنى الفكريّة والعَقَديّة الّتي ملأت قلبه أو الرغبات والميول النفسانيّة الّتي يحملها.

ومن أجل الإجابة عن هٰذه المسألة نتصدى لبحث وبيان العلاقة بين المكاشفة والعلم الحضوريّ. ولتحقيق ذٰلك يجب أوّلًا بحث أقسام المكاشفة. لقد ذكر العرفاء تقسيمات متنوعة للمكاشفة. ومن تلك التقسيمات الرائجة في العرفان تقسيمها إلى "الكشف الصوري" (أو المثالي) و"الكشف المعنوي".

1. الكشف الصوري

هٰذا القسم من الكشف الّذي يسمّى "الصوري" أو "المثالي"، ناظرٌ إلى شهود عالم المثال. وعالم "المثال" هو عالم المقدار والصورة، ويُقسّم بدوره إلى قسمين وهما: "المثال المتصل" و"المثال المنفصل". المثال المتصل قائم بنفس الإنسان والمثال

---

(1) Cloud chamber.

المنفصل برزخ موجود بين عالم المادة والعقل. والمكاشفة الصوريّة تقع في النوم كما تقع في اليقظة. والعارف في بداية السير والسلوك يحصل على القسم الأول من هٰذه المكاشفة ويصل إلى المثال المتصل. وبهٰذا تقع المكاشفة أوّلًا في المثال المتصل، ثم يصعد السالك إلى المثال المنفصل عبر التروض والاستكمال. وفي هٰذه المرحلة قد يكون متعلَق الكشف أمرًا دنيويًّا، من قبيل الاطلاع على أحداث المستقبل، ويمكن أن يكون أمرًا أخرويًّا. والعارف الّذي يسعى وراء الكمال الحقيقي يجب عليه أن يعبر من هٰذه المراحل أيضًا.

بعض المكاشفات الصوريّة تكون مصاحبة للمعنى أيضًا. والمكاشفات المرتبطة بالأمور الأخرويّة مع أنّها تتحقق في عالم الصورة لٰكنّ أكثرها جامع للمعنى والصورة. والكشف الصوري المصاحب للمعنى له درجات أو مراتب أعلاها وأسماها هي مشاهدة الأعيان الثابتة في حضرة العلم الإلٰهيّ، ثم في عالم العقل، والنفوس المجرّدة، وكتاب المحو والإثبات، وفي النهاية النزول إلى العناصر والمركبات، كما أنّ أعلى السمع هو سماع كلام الله بلا واسطة، وفي المرحلة التالية بواسطة جبرائيل، ثم المراحل اللاحقة. وبهٰذا فإن كل واحدة من الحواسّ الظاهريّة لها مراتب أعلى. وكمثال لذٰلك مضافًا إلى السمع الظاهري، هناك السمع المثالي والسمع العقلي، كما أنّ المشاهدة وسائر الحواسّ كذٰلك.

2. الكشف المعنوي

الكشف المعنوي – وهو عبارةٌ عن ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة المجرّدة عن الصور – له أقسام ومراتب. ثمّ إنّ مراتب ومراحل الكشف

متعددة وفقًا لاختلاف قابليات السالكين، وهٰذه الدائرة واسعة إلى درجة لا يمكن دخولها تحت أي ضابطة. وعلى أي حال يمكن عدُّ بعض مراتب الكشف المعنوي كالتالي:

1. ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة المجرّدة عن الصور في القوة المتفكرة، دون الاستفادة من التفكير والاستدلال، وهٰذه المرتبة يُسمّونها "الحدس".

2. ظهور تلك المعاني والحقائق في القوة العاقلة، ويسمّونها "النور القدسي".

وهنا يبرز السؤال التالي: ما هو الفرق بين القوة العاقلة والمتفكرة؟ وهل المتفكرة قوة غير العقل؟ ويمكن الإجابة عن هٰذا السؤال بما يلي: القوة المتفكرة من شؤون أو أدوات القوة العاقلة بناء على رؤية الفلاسفة والعرفاء، وفي الحقيقة هي المتصرفة نفسها. وكما تقدّم في الفصل الثاني أنّ المتصرفة إذا كانت في استخدام العقل والقوة العاقلة فهي المتفكرة، وإذا كانت في استخدام الواهمة، فهي المتخيلة. وجدير بالذكر أنّ بعض العرفاء من قبيل القيصري[1]، ككثير من الفلاسفة من قبيل صدر المتألّهين يرون بصراحةٍ أنّ القوّة المتفكّرة جسمانيّةٌ. وعلى أساس هٰذه الرؤية وحتى بناء على رؤية صدر المتألّهين وأتباعه الّذين يذهبون إلى أنّ جميع القوى الإدراكيّة مجرّدة، فمن الواضح أنّ المتصرفة تختلف عن العاقلة وتعدُّ قوة أخرى.

والآن نواجه سؤالًا آخر وهو: هل يمكن أن تكون المتصرّفة أو المتفكّرة

---

(1) القيصري، داود بن محمد، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل السابع، ص35ـ36.

الّتي هي قوةٌ مساعدِةٌ للإدراك – وليست مُدرِكةً ـ وعاءً لظهور تلك الحقائق والمعاني الغيبيّة وتصل إلى إدراكها، مع أنّ إدراك تلك المعاني الّذي يتم بشكل حدسي ودون حاجة إلى الفكر وإقامة الاستدلال، هو من شؤون العقل؟ وفي الإجابة يمكن أن يقال: إنّ إدراك العقل له مراتب مختلفة. ففي مرتبة يقوم العقل بإدراك الحقائق والمعاني بالاستدلال وفي هٰذه العمليّة الهامّة تساعده القوة المتصرفة. وفي مرتبة أخرى وهي العقل الحدسي تظهر تلك الحقائق والمعاني للعقل ويدركها بدون فكر وإقامة استدلال، والمرتبة الثالثة هي النور أو العقل القدسي الّذي هو أسمى من الحدس.

3. ظهور تلك الحقائق والمعاني في مقام القلب، وفي هٰذه المرحلة إذا كان المشهود من المعاني الغيبية، يسمونه "الإلهام"، وإذا كان روحًا من الأرواح أو عينًا من الأعيان الثابتة يسمونه "المشاهدة القلبية".

4. شهود تلك الحقائق والمعاني دون واسطة في مقام الروح: هٰذه المرتبة يسمّونها مرتبة "الشهود الروحي". فالروح تتلقى في هٰذه المرحلة المعاني الغيبيّة من الحق بلا واسطة وتنقلها إلى المراتب الأدنى.

5. شهود تلك الحقائق والمعاني في مرتبة أعلى وهي الّتي يسمونها مقام "السرّ".

6. شهود تلك الحقائق في مرتبة أعلى من مقام السرّ ويصفونها بوصف "مرتبة الخفي"، ومكاشفة الحقائق في هٰذه المرتبة لا تتقبل الإشارة وتعجز الكلمات عن وصفها.

7. شهود الحقائق المكنونة في الأحديّة في المرتبة الّتي يسمونها مرتبة "السرّ

الأخفى". وهٰذه المرتبة آخر وأعلى مراتب الشهود والمكاشفة، وتختص بالحقيقة المحمديّة (النبيّ الأكرم ﷺ) وبورثته[1].

وبملاحظة كل واحد من أقسام الكشف ومراتب أو مراحل كل قسم منها يمكن تبيين علاقة العلم الحضوريّ بها. ورغم أنّ العرفاء قدموا تقسيمات أخرى للمكاشفة، إلا أنّ ذكرها في بحثنا هٰذا ليس ضروريّا. وعلى أي حال يبدو أنّه يمكن عدُّ بعض تلك المراتب علمًا حضوريًّا. وفي الواقع في مثل هٰذه المراتب، يوضع العلم الحصوليّ ضمن قوة الحدس أو العاقلة أو في مرتبة من المراتب الأخرى. وبهٰذا لا تختص مكاشفة الحقائق والمعاني الغيبيّة بالعلوم الحضوريّة أو الشهود بلا واسطة، بل تشمل الحقائق الملقاة بواسطة الملائكة وأمثالهم أيضًا. وعليه فمن الممكن أن يكون ظهور هٰذه المعاني حصوليًّا للقوّة المتفكرة وكذٰلك للقوة العاقلة (إذا كانت القوة العاقلة مغايرة للقوة المتفكرة، يمكن للمتفكرة أن تكون وعاء ظهور مجموعة من المعاني والحقائق الغيبيّة ومُدركاتها) وكذٰلك ظهور تلك المعاني في مقام القلب، بل في مقام الروح، مع أنّه باللحاظ الوجودي فإن علمنا بنفس تلك الصور العلميّة والمعاني الغيبيّة حضوري بلا ريب. وأما مقام السرّ ومقام السرّ الأخفى فلا يتقبّل الإشارة إليه وتعجز الكلمات عن بيانه، ونحن لا نعرف خصائصهما حتّى بالمفاهيم.

---

(1) راجع: القيصري، داود بن محمد، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل السابع، ص 33ـ37، سيد جلال الدين الآشتياني، "شرح مقدمه قيصرى بر فصوص حكم" [شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم]، ص553ـ639.

وعلى أي حال فإن هٰذه المسألة في غاية الصعوبة. فهل يجب عدُّ جميع المكاشفات والشهودات العرفانيّة حضوريّة، أو يمكن، بل ويجب عَدُّ بعضها حصوليّة؟ يصعب إعطاء جوابٍ دقيقٍ وواضحٍ لهٰذه المسألة. والشخص الّذي يستطيع ولوج حِمى هٰذه المسألة هو من ارتوى من شراب الشهود الطهور، وامتلك بصيرة ثاقبة تخرق الحُجب، لا من تراكمت عليه الحُجب وكانت بصيرته في غاية الضعف. حقًّا في هٰذه الدائرة حيث تكون "أقدام أصحاب الاستدلال من خشبٍ"، لا يمكن الحديث عن هٰذا الموضوع بدون الشهود أو تعليم شخص قد شاهد بحق. وكل كلام سوى ذٰلك لا يعدو كونه تخمينًا ورجمًا بالغيب.

النتيجة

مسألة العلم الحضوريّ رغم كونها من المسائل القديمة والأساسيّة لم تحظ بما يليق بها من اهتمام ودراسة وبحث. فالعلم الحضوريّ له خصائص كثيرة تميّزه عن العلم الحصوليّ. وبعض هٰذه الخصائص معرفيّة من قبيل عدم إمكانيّة الخطإ فيه، وبعضها وجوديّة. وتلك الخصائص الوجوديّة إما أن يكون لها نتيجة أو تأثير مباشر في المعرفة أو ليست كذٰلك. وقد مررنا بسرعة على هٰذه الخصائص لكي نميّزها ونفكك اختلافاتها المعرفيّة عن الوجوديّة.

وعند مواصلة البحث انتهينا إلى نتيجة وهي أنّ العلوم الحصوليّة ترجع إلى الحضوريّة. ومعنى إرجاع العلوم الحصوليّة إلى الحضوريّة هو أننا عندنا علم حضوري بصورنا الذهنيّة وليس علمنا بها حصوليًّا، وعليه فإن العلم

الحصوليّ أمرٌ قياسي واعتباري. وبما أنّ العلم الحصوليّ ظاهرة ذهنية، ومجرد مفهوم أو صورة ذهنيّة بلحاظ الحكاية (مع حكمٍ أو بدونه) فنسبة العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ هي نسبة الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي. وعليه تكون اعتباريّة العلم الحصوليّ بنفس معنى اعتباريّة وقياسيّة الوجود الذهني قِبال الوجود الخارجي.

ثم عرضنا أهم تقسيمات العلم الحضوريّ. ومن بين التقسيمات المذكورة وجدنا أنّ بعض الأقسام فقط معرفي أو مع كونه وجوديًّا يؤثّر تأثيرًا عميقًا في البحوث المعرفيّة. ثم بحثنا وقيّمنا هٰذا النمط من التقسيمات.

وفي الختام وبعد البحث حول دائرة العلم الحضوريّ، بحثنا المكاشفات أو التجارب العرفانيّة بشكل مختصر، ثم بحثنا باختصار أيضًا حول هل أنّها بذاتها ـ لا شرحها والتعبير عنها ـ حضوريّة أم حصوليّة، أم أنّ بعضها حصوليّة وبعضها حضوريّة، وتوصّلنا إلى هٰذه النتيجة وهي أنّه مضافًا إلى قسمٍ من المكاشفات العرفانيّة الّتي هي حضوريّةٌ بلا ريبٍ، يمكن أن يكون البعض الآخر منها حصوليًّا.



عدم إمكانيّة خطإ الشهود..

النقوض والأجوبة

المُقَدِّمَة

تقدم في الفصل السابق أنّ أهمّ ميزة معرفيّةٍ في الشهودات هي عدم إمكانيّة وقوع الخطإ فيها. فكل شهود هو علم حضوري وبلا واسطة المفاهيم والصور الذهنيّة، ومن هنا لا مجال للخطإ فيه. وإنما يُتصور الخطأ في المورد الّذي تكون هناك واسطة بين العالم والمعلوم، تلك الواسطة الّتي يتم الإدراك بواسطتها. وفي مثل هٰذه الموارد هناك مجال لطرح السؤال القائل: هل تلك الصورة والمفهوم يحكيان عن الواقع ويتطابقان معه أم لا؟ أما في العلم الحضوريّ أو الشهوديّ فليست هناك واسطة من قبيل المفهوم أو الصورة الذهنيّة، بل الواقع معلوم والصورة العينيّة حاضرة عند العالم، والعالم يشاهد الواقع المعلوم بلا واسطة. وبهٰذا لا مجال للخطإ في العلوم الحضوريّة والشهوديّة، وسر عدم إمكان تطرّق الخطإ إلى مثل هٰذه العلوم هو أنّها معارف بلا توسط المفاهيم والصور الذهنيّة. بل يمكن الذهاب أكثر من ذٰلك وادعاء أنّ الخطأ فيها لا يُتصوّر. ومن هنا فإن السؤال القائل هل يتطابق هٰذا العلم مع المعلوم، سؤالٌ لا معنى له.

بالرغم من هٰذه الميزة يمكن أن يُتوهم نقضُ عدمِ إمكان وقوع الخطإ في الشهود أو العلم الحضوريّ في موارد كثيرة. وفي هٰذا الفصل سنتعرض لبحث مثل هٰذه الموارد ونطرح مجموعة من النقوض المحتملة أو المتصورة ضمن عدة فئات. وكل فئة قد تشتمل على عدة نقوض.

النقض الأول: الإحساسات الكاذبة

الإحساسات الكاذبة متنوعة ويمكن تقسيمها على الأقل إلى ثلاث مجموعات:

1. الإحساس بالألم والحكّة والحُرقة في موضع الأعضاء المقطوعة.

2. الإحساس بالجوع والعطش الكاذبين.

3. الإحساس بالخوف، واللذة وسائر الإحساسات الكاذبة الّتي تتحقق بسبب تعاطي المخدرات وعقاقير الهلوسة وما شابهها.

وأنتم ترون أنّ العلم بالألم، والحكّة، والحُرقة وسائر الإحساسات المشابهة حضوريٌّ، لٰكنّ بعض الأشخاص الّذين قُطِعت أيديهم أو أرجلهم يخبروننا بأنّهم يحسون بالألم، والحكّة، والحرقة، والضغط، والحرارة أو البرودة، والرطوبة، والتعرّق، والتنمّل في موضع العضو المقطوع، بينما العضو المذكور قد قُطع من الجسم وفني ولم يعد له وجود[1]. فإذا كان علمنا بمثل هٰذه الموارد حضوريًّا، فلا يمكن لهٰؤلاء الأشخاص أن يكون لديهم مثل هٰذا الإحساس؛ لأن العلم الحضوريّ لا يتعلق بالمعدوم.

ومضافًا إلى ذٰلك فإن الإنسان يعلم بجوع نفسه وعطشها بالعلم الحضوريّ، بينما تكون بعض الموارد من الجوع الكاذب، فمثل هٰذه

(1) كنموذج لذٰلك راجع: نيل ار. كارلسون، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة اردشير ارضي وآخرون، ج1، ص329.

الرغبةِ والإحساسِ كاذبٌ. وفي مثل هٰذه الموارد لا يكون الشخص جائعًا أو عطشانًا حقًا والإحساس بالعطش أو الجوع فارغٌ وكاذب؛ وكذٰلك تنشأ مثل هٰذه الإحساسات بسبب تعاطي العقاقير المخدرة وعقاقير الهلوسة. وأهم تأثيراتها في المتعاطي هو التغيير الّذي تُحدثه في إدراكه لعالم الباطن والخارج، وتغييرها في معرفته. وبالنتيجة يفقد الشخص القدرة على تمييز الواقع. ويؤدي تعاطي هٰذه العقاقير إلى وقوع أخطاءٍ إدراكيّةٍ وأوهامٍ سمعيّةٍ وبصريّةٍ وأمثالها. ويخلق تعاطي بعض هٰذه العقاقير شعورًا بالسعادة واللذة، كما أنّ تعاطي بعضًا آخر منها يخلق شعورًا بالخوف والانزعاج. والخوف الناشئ عن تعاطي بعض هٰذه العقاقير يبلغ من الشدة درجةً يفقد معها الشخص السيطرة على نفسه، وقد ينتهي به الأمر إلى أن الانتحار[1].

القسم الثالث مضافًا إلى اشتماله على الإحساس الكاذب، يصاحبه إدراك أيضًا، ويفقد الشخص المتعاطي القدرة على التشخيص، بل وتحصل عنده تغييرات في المعرفة الحصوليّة، ولهٰذه الأسباب سوف نبحث هٰذا القسم بشكل مستقل. وهنا نجيب فقط على القسمين الأولين أي الإحساس بالألم والحرقة أو الحكّة في العضو المقطوع، والشعور بالجوع أو العطش الكاذبين، ونبحث في حلولهما.

---

(1) كنموذج لذٰلك راجع: ريتا ال. اتكينسون وآخرون، زمينه روانشناسي هيلگارد [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمدنقي براهني وآخرون، ج1، ص381ـ400.

الأجوبة الحليّة

يجب بحث هٰذين النمطين من الإحساس بدقة أكبر لنرى هل حدث خطأٌ في عمليّة نشوئهما، وإذا حدث ذٰلك ففي أي موضع بالضبط؟ بما أنّ الذهن عادة يلتقط صورًا لمعلومات الخارج أو الداخل ثم يشرع في تحليلها وتبيينها، لذٰلك تكون علومنا الحضوريّة والشهوديّة مصحوبة بالعلوم الحصوليّة سواء كانت من التصوير أو التحليل أو التفسير. والآن نتساءل هل نحن نُخطئ في نفس المعلومات والشهودات أم في التعبير عنها وتفسيرها؟ فنحن لا يوجد عندنا أدنى شك في شعورنا بمثل هٰذا الإحساس وامتلاكنا له، ولا مجال للخطإ فيه، فحقًّا نحن نشعر بمثل هٰذه الحالة في أنفسنا. والخطأ يقع بسبب العادة أو تداعي المعاني أو إثارة الأعصاب المرتبطة بالعضو المقطوع أو لأسباب أخرى فنتخيل حدوث الألم أو الحرقة في موضع العضو المقطوع. ومن هنا وعلى ضوء هٰذا الحل يمكن تقديم عدة أجوبة مختلفة:

أوّلًا، لكي تحس النفس بالألم أو الحرقة الحاصلة في أصابع الرجل يجب أن تنشط سلسلة الأعصاب الّتي تبدأ من أصابع الرِجل، وتتصل بالمخ عن طريق النخاع الشوكي. فمن جهة إذا تعرضت هٰذه الأعصاب إلى الضـرر أو تم تعطيل عملها بالتخدير أو ما شابهه، فلن يتحقق مثل هٰذا الإحساس للنفس. ومن جهة أخرى فإن حصول مثل هٰذا الإحساس لنا وإن كان يحدث عادة عن طريق هٰذا المسار، لٰكنّه لا ينحصر به. ومن أجل ظهور الإحساس بالألم في الرِجل أو الحرقة يكفي إثارة موضع من هٰذه المجموعة العصبيّة الممتدة من القدم إلى المخ. وكلما تأثرت سلسلة الأعصاب العائدة لأصابع

القدم في المخ، فسوف نشعر بالألم أو الحرقة في أصابع القدم. وهٰذا الكلام من الأمور الّتي يمكن معرفة صحتها بالتجربة.

وبهٰذا يبدو أنّ ظهور الألم لا يختص بالطريقة العاديّة الناشئة عن تحفيز المثيرات الخارجيّة للعضو المصاب وانتقالها عبر الأعصاب إلى المخ، بل يمكن أن يحدث عن طريق عوامل أخرى منها إثارة نقطة من الشبكة العصبيّة المرتبطة بها.

وببيان أوضح نقول إنّه عادة وفي الحالة الطبيعيّة إذا أحدث عامل إثارة من الخارج (بل وحتى من الداخل) في منطقة أصابع قدم الشخص وانتقلت هٰذه الإثارة عن طريق الأعصاب ـ الممتدّة من رأس أصابع القدم حتّى المخ ـ إلى المخ، فسوف يحدث عنده مثل هٰذا الإحساس. ومن جهة أخرى في الحالات الطبيعيّة إذا أصيب الإنسان بالشلل أو الإغماء أو تمّ تخدير قدمه بمادّةٍ كيمائيّةٍ مخدّرةٍ، فمهما حاولنا إثارة قدمه لا يشعر بتلك الإثارة، لٰكن قد يحدث لديه الإحساس بالألم أو الحرقة من غير الطريق الطبيعي والمتعارف. مثلًا الشخص الّذي أصيبت رجله بالشلل أو قُطعت يشعر بالألم أو الحرقة في أصابع قدمه، لٰكنّ منشأ هٰذا الإحساس هو الإثارة الحاصلة في موضع شبكة الأعصاب المرتبطة بذٰلك العضو الّتي تمتد إلى المخ فيحصل له مثل هٰذا التأثير، ولٰكن بحسب العادة أو المتعارف يتم تفسير ما يحدث على أنّ الألم في منطقة أصابع القدم، بينما قدم ذٰلك الشخص مقطوعة.

وفي علم النفس الفسيولوجي فُسِّرت الظاهرة المذكورة أي حالة الإحساس بالألم، أو الحرقة، أو الحكة وما شابهها بما يلي: حينما

تُقطع الأعصاب ولا يمكنها تنظيم الاتّصالات بين الأجزاء المقطوعة تنشأ في نهاية العضو المقطوع تكتلات تدعى "أورام عصبية". وبقطع هٰذه الأعصاب أعلى الورم العصبي ينقطع الإحساس المذكور فترة من الزمن، ولٰكنّه يعود مرة أخرى بعد ذٰلك[1].

والحاصل هو أنّه يجب التفرقة بين العلم الحضوريّ والعلوم الحصوليّة المصاحبة له، الّتي هي إمّا تعليل أو تبيين وتفسير، وتجنب تعميم وتسرية أحكام أحدهما إلى الآخر، كما أنّه لا ينبغي الخلط بين العادات النفسانيّة ـ الّتي تستذكرها الحافظة أو تكون سببًا لتداعي الأثر أو سببًا له ـ والعلم الحضوريّ. وعلى أساس هٰذا الأصل المعرفي ينبغي أن يقال: إنّ منشأ تحقق الإحساس بالحرقة والحكة في العضو المقطوع هو أنّ النفس بلحاظ وجودي لم تفقد اتّصالها بالعضو المقطوع، رغم أنّ العضو قطع وفنى، بل يمكن إضافة أنّ بعض علاقات النفس والأعضاء، وخاصة العلاقات الإدراكيّة قد صارت عادة للنفس. وهٰذه النقطة جديرة بالاهتمام والبحث لنرى أنّه بعد مضي زمان طويل هل تحدث مثل هٰذه الحالة لمن قطع أحد أعضائه أيضًا، أم أنّها تختص بالأشهر أو السنوات الأولى فقط، ومن خلال بحث واستقراء محدود وصلنا إلى هٰذه النتيجة وهي أنّه حتّى بعد مضي مدة طويلة جدًا ما تزال تحدث لهٰؤلاء الأشخاص مثل هٰذه الإحساسات أيضًا، وأنّهم يشعرون بالانزعاج من هٰذه الظاهرة.

---

(1) كنموذج لذٰلك راجع: كارلسون، نيل آر. ، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة أردشير ارضي وآخرون، ج1، ص329.

وعلى أي حال فإن عادة النفس أو إثارة نقطة من الأعصاب الّتي تنقل مثل هٰذا الإحساس إلى المخ هي منشأ مثل هٰذا الإدراك الّذي تنسبه النفس خطأً إلى العضو المقطوع. ربّما نشعر بإحساس له منشأ خارجي بشكل متعارف وطبيعي. مثلًا نتصور أنّ قطرة ماء سقطت على نقطة من جسمنا ونشعر ببرودتها في تلك النقطة، لٰكن عندما ندقق نرى أنّه لا يوجد في ذٰلك المكان أي ماء هنا لتسقط منه قطرة علينا. ومهما يكن منشأ هٰذا التأثر الحسّــيّ سواء كان باطنيًّا أم خارجيًّا، فإن ما يُدرك بالعلم الحضوريّ هو مجرد تلك الحالة الخاصّة الّتي نعبر عنها بـ"الشعور بالبرودة". وأما هل سقط ماءٌ أم لا، أو ما هو منشأ هٰذا التأثر، وهل علة تحققه ظاهرة خارجيّة أو تأثر نقطة من الأعصاب المرتبطة بذٰلك العضو، فأجوبة أو حلول مثل هٰذه المسائل لا يمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ. الشبكة العصبيّة تنتشر في جميع أنحاء الجسم، ومن الممكن أن تتأثر نقطة منها وتُثار، وينتج عن ذٰلك إحساس في النفس. فمعرفة تلك الحالة هو حضوريٌّ فقط.

ثانيًا، مضافًا إلى ما تقدم، يمكن بناءً على الحل المتقدم – وهو تفكيك العلوم الحضوريّة عن تبيينها وتفسيرها ـ تقديم جواب آخر حاصله: أنّ مراكز إحساساتٍ من قبيل الألم، والحرقة، والحكة يقع في المخ. فإذا أثيرت هٰذه المراكز بطريقة ما سواء عن طريق أجهزة من خارجها، أو عن طريق التصرفات النفسانية، فسوف يظهر إحساس مشابه للإحساس الّذي يحصل عن طريق المثيرات الخارجيّة في الطريقة الطبيعيّة.

توضيح ذٰلك هو أنّه توجد نقطةٌ أساسيّةٌ في مكتشفات علم الأحياء، وعلم

النفس، وعلم النفس الفسيولوجي، وعلم نفس الإحساس والإدراك وعلم الأعصاب، ترشدنا إلى جواب أو حل آخر: تستطيع النفس عبر الارتباط بأقسام معينة في المخ أن تدرك ألم أعضاء الجسم أو الحرقة أو الحكة فيها. وعلى هٰذا فإن الألم أو الحرقة ليسا في أصابع اليد أو القدم. وأساسًا أصابع اليد أو القدم ليست هي الّتي تحترق، رغم أنّ أنسجة هٰذه الأعضاء قد أصيبت بالتلف، وإنما المستقبِلات الحسّـيّة في الجلد تتأثر بالمؤثرات الخارجيّة وترسل هٰذه الرسالة عبر الأعصاب إلى النخاع ومنه إلى المخ. وإذا تنشّط مركز الألم في المخ والذي يُدعى "إل. إي. جي" واستقبل هٰذه الانفعالات، فحينئذ يمكن للمخ ـ أو النفس بحسب رأينا عن طريق المخ ـ إدراك الألم. ومن هنا فإن انتقال التأثر الحسّـيّ من العضو المذكور قائمٌ على تأثير المثيرات وتنشّط المستقبِلات الحسّـيّة ومضافًا إلى ذٰلك يجب أن تكون النافذة العصبيّة في النخاع الشوكي ومركز الألم في المخ مفتوحة. وفي صورة انتقال هٰذه التأثرات عن طريق العصبونات إلى المخ سوف تتمكن النفس من الإحساس بالألم، وأما إذا أصيب المركز المختص بهٰذا الإحساس في المخ، فإن الشخص لن يشعر بالألم[1]، كما أنّه إذا تضررت نقطة من الجهاز العصبي الممتد من ذٰلك العضو إلى هٰذا المركز أو قُطعت أو خُدِّرت، فلن يمكنها نقل أثر مثيرات الألم إلى المخ. ومن

---

(1) راجع: كارلسون، نيل آر. ، "روان شناسی فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة أردشير أرضي وآخرون، ج1، ص 280؛ غراهام، آر. ، "روان شناسی فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة عليرضا رجايي وعلي أكبر صارمي، ص 18 ـ 244 و... .

هنا فإن الشخص المصاب بالشلل من الظهر فما أسفل لإصابة نخاعه أو قطعه فمهما غرت الإبر في قدمه لن يشعر بأي ألم.

ومن جهة أخرى يمكن من خلال إثارة مركز الإحساس بالألم في المخ عن طريق جهاز خارجي خلقُ مثل هٰذا الشعور في الشخص، دون تعرض ذٰلك العضو كإصبع الرِجل لأي مثير خارجي.

ثالثًا، مضافًا إلى العوامل الحياتيّة والعصبيّة، فإن بعض العوامل النفسيّة من قبيل تركيز النفس الشديد أو الوسواس تخلق بنفسها مثل هٰذا الإحساس لدى الشخص، بينما لا يوجد في الحقيقة أي مثير خارجي، وهٰذا الإحساس يشبه بالضبط الإحساس الّذي يخلقه المثير الخارجي. وقد حدث لكل واحد منا أننا أحيانًا نتصور أنّ قطرة من الماء سقطت على موضع من جسمنا، ونشعر ببرودتها في ذٰلك الموضع، لٰكن حينما نفحص وندقق لا نجد شيئًا. ولا يوجد أي ماء في الجوار لتسقط قطره منه علينا. ومن الممكن أن يكون هٰذا الإحساس ناشئًا عن توجه وتركيز النفس الزائد عن الحد أو الوسواس، وعلى هٰذا الأساس فكما تستطيع النفس أن تخلق صورًا في النوم أو اليقظة وأن تدركها، فكذٰلك الأمر في حالة قطع العضو.

مضافًا إلى دور الذهن وتوجه النفس وكذٰلك دور المثيرات المباشرة في إدراك الألم، هناك عوامل أخرى أيضًا لها تأثير في شدته وضعفه وأهمها ما يلي: الثقافة، والتوقعات، والتجارب القلبيّة للمُدرِك. وعليه تتدخل عوامل كثيرة في إدراك الألم وسائر الإحساسات المشابهة ولا يقتصر ذٰلك على المستقبِلات الحسّيّة والمثيرات الخارجيّة. وفي هٰذا المجال لا يمكن تقليل

دور الذهن والتفات النفس[1].

رابعًا، هٰذه الملاحظات الفلسفيّة والاختبارات التجريبيّة ترشدنا إلى جواب آخر وهو: الألم ظاهرة مجرّدة وليس في عضو خاص. وما يوجد في العضو هو تضرر الأنسجة. ومع ظهور مثل هٰذه الآثار في العضو يقوم الجهاز العصبي المختص بالألم بإرسال إشارات عنها إلى المخ فتشعر النفس بالألم عن هٰذا الطريق. وهٰذا الأمر بنفسه شاهد على أنّ إدراك الألم حضوريٌّ، وأما إدراك موضع الألم وفي أي عضو حصل فهو ليس حضوريًّا، وإنما يجب إدراك موضع الألم ومنشئه بالعلم الحصوليّ[2].

---

(1) راجع: كارلسون، نيل ار. ، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة اردشير ارضي وآخرون، ج1، ص329.

(2) مضافًا إلى هٰذا فقد ثبت في علم النفس أنّ "الإدراك" ظاهرة مجردة ولا توجد في مكان. والمكان صفة وشأن وجودي للأمور الجسمانية، وأما الألم فهو غير مادي، ولو أنّه بحسب رأينا لا يُشترط في الإدراك تجرّد المعلوم والمُدرَك ومن الممكن أن يكون المعلوم جسمًا أو جسمانيًّا، والضروري هو تجرّد المدرِك والإدراك (ينبغي الدقة). مضافًا إلى ذٰلك، هناك شواهد من البحوث والاختبارات التجريبية الجديدة تؤيد هٰذه الرؤية وأن إدراك نقاط وأجزاء من الجسم وكذٰلك إدراك الألم في الموضع وأمورًا أخرى من هٰذا القبيل ليست حضورية. وكمثال على ذٰلك، «إذا أتلفنا القسم الأيمن من الفص الجداري في المخ للحيوان فإنّه إذا جاع سيأكل يديه ورجليه؛ لأنّه سيفقد إحساسه بأنّها أعضاؤه .... وطفلٌ مبتلى بالصرع الموضعي الناشئ عن القسم الأيمن من الفصد الجداري يصف حالته قائلًا: "أولًا أشعر بحرقة يدي اليسرى، وبعد فترة قصيرة أتخيل أنّ هناك شخصًا واقفًا على خاصرتي وأن يدي اليسرى هي يده. وبعد أن تتحسّن حالتي أدرك أنّ يدي لي» [معظمي، داود،

أحد الشواهد الّتي تؤيد كون الألم مجرّدًا غير مادي هو الآلام العصبيّة الوهميّة أو التخيليّة (الهستيرية). وهٰذه الآلام رغم أنها ليست واقعية، لٰكنّها تُتصور واقعية، إلى درجة أنّ الشخص المبتلى بها لا يمكنه تمييزها عن الآلام الواقعيّة. فإذا كان الألم في العضو حقًا، فهل هناك معنى لهٰذه الآلام الوهمية؟ وهل حقًّا يبدو واقعيًّا إلى درجة صعوبة تمييزه عن الآلام الواقعية؟ وفي مقابل هٰذا النمط من الأمراض العصبية، يلاحظ أنّ بعض الأمراض لا ألم فيها رغم أنها تُلحق بالجسم أضرارًا خطيرة، وقد تؤدي إلى الموت أحيانًا؛ منها بعض الأمراض الكلويّة الخاصّة الّتي تؤدي إلى صغر حجم الكلية أو تضخمها وتلفها. ومن هنا فإن النموذج المطروح حتّى لو لم يُثبت تجرّد الألم، فعلى الأقل يمكنه أن يوصلنا إلى نتيجة وهي أنّ الألم وأمورًا من هٰذا القبيل لا تكون في العضو.

يمكن أن يقال بأن العلم الحضوريّ هو الحصول على الواقع عينه الّذي هو متعين ومشخص. ومن هنا لا يمكن أن نجد أصل الألم بدون المواصفات والشؤون الوجوديّة من قبيل موضعه. لٰكنّ الجواب عن هٰذا النقد واضح

"مقدمات نوروسايكولوژى" [مقدمات علم النفس العصبي]، ص 50 و51]. التلف الذي يصيب الفص الجداري في المخ مضافًا إلى الاضطراب الحسّي الذي يتسبب به يؤدي أيضًا إلى اضطرابات أخرى من قبيل: «الخلل في تشخيص موضع الإثارة... وفي حالات تلف الفص الجداري إمّا أنّه لا يتم تشخيص الإثارة في الجانب المقابل للتلف أو يتم تشخيصه في موضع خاطئ» [المصدر السابق، ص 52، راجع أيضًا: كارلسون، نيل ار.، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة أردشير أرضي وآخرون، ج 1، ص 155، 282 _ 284، 329].

بملاحظة ما تقدم؛ لأن الألم ظاهرة نفسانيّة وغير مادّيّة، ولا معنى لأن يكون أمرٌ ماديٌ من شؤون ومواصفات أمر مجرّد. والشـيء الّذي يوجد في العضو المصاب هو تلف الأنسجة الّذي يُنقل إلى المخ عبر الجهاز العصبي، لا الألم. وألم أو حرقة أصابع القدم ليست في المخ أيضًا وإلا لزم من إصابة أصابع القدم تألم المخ أيضًا، وإنما الألم في النفس.

والحاصل أنه يمكن بواسطة جهازٍ إثارة مركز الألم أو مركز الإحساسات الأخرى في المخ، وإيجاد إحساس بالألم أو سائر الإحساسات أو تقويتها، أو تسكينها بالمهدئات، كما أنّ مثل هٰذا الأمر يمكن تحققه عن طريق العوامل النفسيّة من قبيل شدة أو ضعف التفات النفس، والوسواس والتوهم. وهٰذا الكلام يدل على أنّ الألم لا ينشأ في العضو، وإنما بإصابة الأنسجة سواء كانت الإصابة سطحيّة أم عميقة، تقوم العصبونات بنقل الإشارة إلى المخ عبر النخاع، فيستقبلها القسم المختص بالألم في المخ. وطبيعي أنه بسبب تجرّد الإدراك تحس النفس في النهاية بهٰذا الألم، ودور المخ هو دور الآلة حاله حال الجهاز العصبي والأعضاء المشابهة.

ويبدو وفقا للمناهج المذكورة أننا لا نشعر بالألم أو الحرقة في أصابع القدم بالعلم الحضوريّ، بل ندرك أصل وجود الألم فحسب، ثم نبحث عن جذوره أو نفسره ونحلله قائلين: هٰذه الإثارة الّتي حدثت في سلسلتي العصبيّة هي في أصابع القدم. وهٰكذا فإنّ الخطأ إنّما يقع في هٰذا "التفسير" و"التحليل"؛ لأن تفسير العلم الحضوريّ وتحليله والبحث عن علته هو معرفة بالواسطة يمكن وقوع الخطإ فيه. ولأنّه عادة ما يكون العلم الحضوريّ مصاحبًا له، يتم

تعميم حكم العلم الحضوريّ له، ولٰكنّ العلم الحضوريّ بالألم لا يمكن وقوع الخطإ فيه، وأما تفسيره وتبيينه فهو مما يمكن وقوع الخطإ فيه[1].

والحاصل هو أنّ معرفتنا بالإحساس بالألم، والحكة، والحرقة، والحالات المشابهةِ حضوريّة، وأما معرفة موضع الألم أو الحرقة، وهل منشؤها ظاهرة خارجيّة أثارت هٰذا العضو أو تأثّر مركزها الخاص في المخ أو غير ذٰلك، فهي ليست معرفة حضوريّة. وقد حدث لكثير منا أننا حينما نشعر بألم الأسنان نتصور أنّ منشأ الألم هو هٰذا السن ثم نكتشف أنّ منشأه تسوس سن آخر. فما يُدرك بالعلم الحضوريّ هو الألم الشامل لِطيف واسع وهو صفارة إنذار من أجل تنبيهنا للعلاج، وأما العلم بمكان الألم بالدقة وما هو منشؤه، فهو علم حصوليٌّ. والطبيب يقوم بالكثير من الفحوص الدقيقة، وأحيانًا يحتاج إلى الأشعة من أجل تحديد منشإ الألم. نعم لو كان هناك من يقول بأن علم الإنسان بجسمه وأعضاءه حضوريٌّ، يمكن عدُّ الموارد المذكورة نقضًا عليه. لٰكنّه من الواضح أنّ هٰذه الموارد لا يمكن أن تشكّل نقضًا على نظريّة من يرى أنّ المعرفة بالإحساس بالألم وسائر الإحساسات هي الّتي تكون حضوريّة، وأما العلم بموضع الألم فهو حصولي.

---

(1) يمكن أن يقال: النفس تجد الألم في ذاتها، وأما موضع الألم في أي عضو وفي أي جزء من ذٰلك العضو فهٰذا يُدرَك بالطريقة الحصولية بمعونة حاسة التوازن وأمثالها. وبما أنّ هٰذا التحليل والتفسير يتحققان بالتزامن مع العلم الحضوري بتحقق الألم، نتصوّر أنّ إدراك الألم حضوريٌّ. والتقويم الدقيق لاحتمال أنّ محلّ الألم يتمّ إدراكه بمعونة حاسّة التوازن وأمثالها بحاجة إلى بحوث تجريبية كثيرة واختبارات متكررة.

وعلى أي حال فمعرفتنا بالإحساس بالألم وسائر الإحساسات المشابهة حضوريّة، وأما العلم بموضعها ومنشئها ومسائل من هٰذا القبيل فهو حصولي. وحضوريّة معرفتنا بالإحساس بالألم وأمثالها لا ترتبط بمصدر الألم وهل هو أمر واقعي أم وهمي ناشئٌ عن تعاطي العقاقير أم حاصلٌ بشكل طبيعي وهٰكذا. وكما أنه يمكن تناول عقار يخلق شعورًا بالسعادة والسرور، فكذٰلك يمكن تنال عقار يخلق شعورًا بالألم في الجسم كله أو في عضو خاص منه. وكما أنّ العوامل الطبيعيّة كثيرًا ما تؤدي إلى الإحساس بالألم، من الممكن أن يكون الألم ناشئًا عن الأعصاب، أو الوسواس وسائر العوامل النفسيّة. وفي هٰذا الإحساس بالألم أو الحرقة وأمثالهما، ما نعلمه بالعلم الحضوريّ هو الإحساس بالألم لا غير وهو مجرّد عن المادة وتجده أنفسنا. وأما أنّ هٰذا العضو الخاص يتألم أو قسم خاص منه، أو أنّ منشأ الألم أمر واقعي وطبيعي أم وهمي هستيري، فهي معرفة تتحقق عن طريق العلم الحصوليّ. وبسبب تسوس والتهاب أحد الأسنان ينتشر الألم في أجزاء واسعة من الفم، واللثة، والفك، والذقن ويمتد إلى الأذن، وما أعلمُه بالعلم الحضوريّ هو هٰذا الألم المنتشر في أجزاء واسعة، وأما موضع الألم وهل أنّ هٰذا الضرس أو ذاك ـ لالتهابه أو تسوسه ـ هو سبب الألم، أو أنّ منشأ الألم هو الاجهاد النفسي أو الضغوط العصبيّة وأمثالها، فهو أمرٌ يحتاج تشخيصه إلى العلم الحصوليّ وبمساعدة أدوات أو مصادر العلم الحصوليّ من الحواسّ والعقل، وعن هٰذا الطريق يتم الحصول على أجوبة مثل هٰذه الأسئلة، بل يمكن إضافة أنه في

أكثر الموارد يحتاج الطبيب في تشخيص منشإ الألم إلى أساليب وأدوات دقيقة من قبيل الأشعة السينيّة والتحاليل المختبريّة المتطورة[1].

الجواب النقضي

إذا قبلنا وقوع الخطإ في معرفتنا بحالاتنا النفسيّة وأحاسيسنا، فسوف نواجه حينئذ خيارين لا ثالث لهما، وعلينا اختيار أحدهما: فإمّا أن تكون معرفتنا بها حصوليّة، أو حضوريّة. ولو فرضنا أننا سلّمنا بالنقض المذكور بسبب أنّ الاعتقاد بحضوريتها يستلزم قبول إمكانيّة خطإ العلم الحضوريّ،

---

(1) هل يمكن القبول في مجال حقيقة الألم والحكة وأمثالهما بالحلّ القائل بأنّها حاصلة في النفس؟ وتوضيح ذٰلك نحن نعلم بالعلم الحضوري أنّ تضرر العصب وقطعه، أو قطع العضو وكسر العظم وغير ذٰلك ليس ألمًا ولا يوجد الألم فيها. وبعد لحوق مثل هٰذه الأضرار بالعضو، وانتقال إشارتها إلى المخ، تشعر النفس بالألم من خلال ارتباطها بذٰلك العضو وبالمركز الخاص في المخ وبإشرافها عليه. ومن هنا حينما نشعر بألم فقد حدث الألم في نفس تلك اللحظة لا قبله. ومن الممكن أن يكون التمزق والضرر في العضو لمدة أشهر ونشعر به لبضعة أيام فحسب. الألم يوجد في اللحظة التي يُدرَك فيها وهي اللحظة التي ننتبه فيها إليه. والتضرر أو القطع شرطٌ أو أرضية لتحقق الألم، كما أنّه في الآلام الوهمية والتخيلية (الهيسترية) لا يوجد نقص وضرر في العضو مطلقًا، ولٰكن الشخص المبتلى يتألم، وعكس ذٰلك في موارد كثيرة هناك تضرر وتلف في العضو، ولٰكن لا يوجد شعور بالألم. أليست مثل هٰذه الأمور تُعدُّ شاهدًا على هٰذه النظرية القائلة بأن الألم ظاهرة إدراكية ونفسانية، لا فيزيولوجية؟ هل يمكن القبول بأن تأثير شدة وضعف الالتفات إلى الإحساس بالألم وإدراكه يعدُّ شاهدًا آخر على هٰذا الادعاء؟ يبدو أنّ تقويم النظرية الآنفة بحاجة إلى مزيد من الاختبارات التجريبية والشهودية.

وبصرف النظر على الأجوبة الحلّيّة المتقدّمة، فلو قبلنا جدلًا بأن المعرفة بها حصوليّة، ففي هٰذه الحالة كيف يمكن توجيه وتبرير ظهور الإحساس بالحرقة والحكة في أصابع اليد أو القدم المقطوعة؟ فالشخص الّذي يشعر بالحرقة أو الحكة في موضع أصابع يده أو قدمه المقطوعة هل هناك يد أو قدم لكي ترسل أعصابهما تلك الانفعالات إلى النخاع ومنه إلى المخ، لكي يظهر لديه الشعور بالألم؟ وكيف يمكن تبرير تحقق هٰذا الإحساس والعلم به بناءً على حصوليّة العلم؟ على ضوء بحوث علم الأعصاب، في علم الأحياء وعلم النفس وسائر العلوم ذات الصلة بهما فإن إدراك هٰذه الإحساسات يتم عن طريق انتقال الانفعالات من الجلد إلى النخاع، ومن النخاع إلى المخ عبر شبكة معقّدة واسعة من الألياف العصبيّة. وبقطع اليد أو الرجل يتلف جزء من هٰذه الشبكة وهو الّذي ينقل انفعالات أصابع القدم إلى المخ. وعلى هٰذا فحتى لو اعتقدنا بأن هٰذا الإدراك حصولي، فإنّ صورةً ذهنيّةً لذٰلك التأثّر تظهر لدى النفس، وعن طريق تلك الصورة تعلم النفس بذٰلك الانفعال. وعلى هٰذا الأساس فما هو الحل في حالة الإحساس بالحكّة أو الحرقة في أصابع اليد أو الرجل المقطوعة؟ فإما يجب أن نقول: إنّ نقطة من بقيّة شبكة العصب المرتبط بذٰلك العضو الممتد إلى المخ أو مركزه في المخ قد أثيرت، أو نقول إنّ التخيل بإشرافه على خزانة الذهن والصور الموجودة فيها صنع مثل هٰذا الوهم وعرضه على النفس، كما هو الحال في المرضى النفسيين والمصابين بمرض السوداء [المَلَنْخُولْيَا] أو الّذين يتعاطون عقارات الهلوسة. وهٰكذا فإن النقض المذكور وأمثاله مشتركة وترد هنا أيضًا، ولا تختص بالقول بحضوريّة

إدراك مثل هٰذه الإحساسات، فحتى القائلين بحصوليّة هٰذا النمط من المعارف يجب عليهم أيضًا البحث عن حل لمثل هٰذه المشاكل. وعلى أساس ما تقدم وسواء كانت المعرفة بهٰذا النمط من الإحساسات حضوريّة أم حصوليّة، يمكن أن نرى عدة حلول في الإجابة عن مثل هٰذه النقوض: فإما أن تخلق النفس فينا مثل هٰذا الوهم عن طريق المتخيلة، كما هو الحال في المكاشفات النفسانيّة والصور الّتي يراها المصابون بالأمراض النفسيّة والذي يتعاطون عقارات الهلوسة، أو أنّ القسم الباقي من الجهاز العصبي أو مركزة المرتبط به في المخ يخلق مثل هٰذا الانفعال في المخ أو الألياف العصبيّة المرتبطة بذٰلك العضو، وهٰذا شبيه بما يحدث لنا أحيانا إذ قد نشعر بالبرودة في نقطة من جسمنا أو أنّ قطرة ماء ـ مثلًا ـ سقطت على يدنا، ولٰكن حينما ننظر لا نجد شيئا. فهنا يكون سبب هٰذا الإحساس تأثر الشبكة العصبيّة أو المركز المرتبط بها في المخ بلا مبرر خارجي، أو ينشأ بسبب الاهتمام المتكرر والوسواس. فالأشخاص المصابون بالاضطراب ويركزون بنحو أكبر على هٰذه الانفعالات، تحدث لديهم مثل هٰذه الإحساسات بنحو أكبر.

ملخّص الأجوبة

والحاصل هو أنّ ما يتبنّاه هٰذا الكتاب، ويتوافق مع رؤية الكثير من الفلاسفة المتقدمين هو أنّ معرفتنا بالإحساس بالألم والحرقة وأمثالهما حضوريّة لا حصوليّة. ومثل هٰذه الإحساسات واقعيّة في ظرفها ووعائها وموجودة حقًا. والأخطاء الّتي تحدث حولها ناشئة عن التفسير، والتبيين،

والتعليل الحصوليّ[1]. وعلى أساس هٰذا الحل فحينما نواجه أول نقض يمكن تقديم أجوبة مختلفة:

1. أنّ تحقق مثل هٰذه الأخطاء ربما يكون ناشئًا عن تأثر الألياف العصبيّة المرتبطة بذٰلك العضو الممتدة من ذٰلك العضو إلى النخاع ومنه إلى المخ. وخطأ إدراك مثل هٰذه الأمور من جهة الاعتقاد بأن مثيرًا خارجيًّا صار منشأً لبروزها، أو أننا نتصور تحقق أحساسات شبيهة بإحساس الألم في العضو المقطوع. وبهٰذا فإن مثل هٰذه الأخطاء ينشأ عن التفسيرات والتعليلات والإيضاحات الحصوليّة.

2. أنّ مركز أو مراكز إحساسات من قبيل الألم، والحرقة، والحكة توجد في المخ. فإذا أثيرت هٰذه المراكز في المخ عن طريق أجهزة خارجة عنها أو عن طريق التصرفات النفسانية، فسوف تتحقق إحساسات شبيهة بالإحساسات الّتي تتحقق عن طريق المثيرات الخارجيّة في الحالات

---

(1) يمكن تقديم جواب شامل لجميع النقوض: على فرض إثبات أنّه وقع خطأً في مورد أو أمكن وقوع الخطإ فيه، فحينئذٍ يجب عدّ ذٰلك المورد خارجًا عن دائرة العلم الحضوري. إنّ وقوع الخطإ في مورد أو إمكانية وقوع الخطإ فيه وإن لم يقع بالفعل يدلّ على حقيقة وهي أنّ العلم المذكور ليس حضوريًّا، لا أن يتعامل معه على أنّه كان حضوريًّا ويعدُّ هٰذا نقضًا على عدم إمكان وقوع الخطإ في مثل هٰذه المعرفة. عدم إمكان وقوع الخطإ في العلم الحضوري يمثل صفة أو قاعدة لا يمكن التشكيك فيها بأي نقض مهما كان؛ لأنّه وصول إلى الحقيقة نفسها، لا إلى صورتها الذهنية ومفهومها. ومن هنا وبالتأمل والبحث في الأوهام الناشئة عن تعاطي العقاقير المخدرة نصل إلى نتيجة وهي أنّها علوم حصولية لا حضورية.

الطبيعيّة. وعليه فإن إدراك الألم وسائر الإحساسات المشابهة لا ينحصر تحققها بالطريق العادي، بل يمكن إيجاد مثل هٰذه الإحساسات من خلال إثارة الأقسام والمراكز المرتبطة بها في المخ دون وجود أي مثير خارجي، وبالنتيجة تظهر في النفس إحساسات كاذبة بلا مثير خارجي. ومن هنا يحدث الخطأ أي الإحساس الكاذب. وخطأ إدراك مثل هٰذه الأمور يأتي من تصورنا أنّ منشأ ظهورها هو المثير الخارجي، أو تصورنا تحقق إحساسات كالإحساس بالألم في العضو المقطوع.

3. الألم ظاهرة مجرّدة ولا يوجد في عضوٍ معين. وما يوجد في العضو هو تضرر الأنسجة. وبحدوث مثل هٰذه الآثار في العضو، يقوم الجهاز المختص بذٰلك العضو بنقل الإشارات إلى المخ، وعبر هٰذا الطريق تشعر النفس بالألم. ومن هنا فبالرغم من أنّ الألم إدراكٌ حضوريٌّ، ولٰكنّ إدراك موضع الألم وأنّه في أي عضو ليس حضوريًّا، بل نحن ندرك موضع الألم بالعلم الحصوليّ وبالتفسير والتعليل. وبهٰذا البيان يمكن الإجابة عن الإشكال المذكور بأنّ الخطأ ينشأ من تصور أنّ إدراك موضع الألم حضوريٌّ أيضًا.

4. بالإضافة إلى العوامل البيولوجيّة والعصبية، هناك عوامل نفسيّة من قبيل اهتمام النفس الشديد والوسواس يمكن أن تكون منشأً لبروز مثل هٰذه الإحساسات. فاهتمام النفس الشديد والوسواس بحد ذاتهما يخلقان هٰذا الإحساس في الشخص، بينما لا يوجد في الواقع أي مثير خارجي، وهٰذا الإحساس يشبه بالضبط الإحساس الّذي يخلقه المثير الخارجي؛ ومن هنا فإن مثل هٰذه الأخطاء يمكن أن تكون ناشئة عن التخيّل. فالنفس تصنع عن

طريق القوّة المتخيّلة صورًا مماثلة للواقعيات العينيّة في مرتبة المثال المتصل، وتقوم بردّ فعل تجاهها: فهي تخاف، وتهرب، وتتلذذ وغير ذٰلك، كالإحساس بالخوف أو الفرح أو اللذة الّذي يعتري متعاطي المخدرات أو عقاقير الهلوسة، أو الأوهام الّتي تعتري المرضى النفسيين. ومثل هٰذه المشاهدات ـ في الواقع ـ هي شهودات من صنيعة النفس ولا وجود خارجي لها وراء ذٰلك الوعاء. وفي مثل هٰؤلاء الأشخاص لا يمكن القول بأن علم أحدهم الحضوريّ والشهوديّ بإحساسات من قبيل اللذة، والخوف، والرعب، والكراهية كاذبٌ، بل إنّ مثل هٰذه الأمور توجد في نفسه في مرحلة المثال المتصل. والخطأ ينشأ من أنّ النفس تنسب مثل هٰذه الأمور إلى خارجها. مثلًا تتصور أنّ المكان المرتفع الّذي توهمته يوجد خارج ذهنها أيضًا؛ أو تتصور إنسانًا أو حيوانًا يهاجمها في الخارج وهٰكذا. وبهٰذا فإن مثل هٰذه الموارد الّتي هي من سنخ المكاشفات النفسانية[1] مختلقةٌ وباطلةٌ[2].

بملاحظة التمايز بين العلوم الحضوريّة والتفسيرات والتعليلات المصاحبة لها، يمكن أيضًا الإجابة عن القسم الثاني من هٰذه المجموعة من النقوض، أي النقض بالإحساس بالجوع والعطش الكاذب. إذا منشأ الخطإ يكمن في تتبع علة هٰذه الإحساسات وتفسيرها لا فيها نفسها. ونحن نحس

---

(1) سنتعرض إلى هٰذا النمط من المكاشفات خلال مواصلتنا الرد على النقوض.

(2) إشارة إلى الملحق الأول الذي سيأتي في نهاية هٰذا الفصل. (المحقّق)

بالجوع عادة إذا كانت معدتنا فارغة. وهنا ننسب خطأً العلم الحضوريّ بالجوع إلى فراغ المعدة، بينما نحن ليس عندنا علم حضوريٌّ بهٰذه الظاهرة أي فراغ المعدة. وما نمتلك العلم الحضوريّ به هو مجرد الإحساس بالجوع الّذي ينشأ عادة من فراغ المعدة، لٰكن يمكن أن يكون هٰذا الإحساس ناشئًا عن عوامل أخرى كالمرض أو تعاطي عقاقير مهيجة خاصة. وتفسير الإحساس بالجوع وتعليله بأن "معدتي فارغة من الطعام"، أو بعبارة أخرى "أنا أحس بالجوع، إذن معدتي فارغة" هو إدراك حصولي يمكن الخطأ فيه. أحيانًا لا يكون فراغ المعدة هو سبب ظهور هٰذا الإحساس عندنا، ومن هنا تطلق عليه تسمية "الجوع الكاذب". لٰكنّ هٰذا الجوع الكاذب بدون التفسير والتعليل الحصوليّ المصاحب له ـيعني "ظهر عندي هٰذا الإحساس لأنني جائع ومعدتي فارغة"ـ، هو معرفة حضوريّة لا يمكن خطؤه. وإذا لم يوجد فيَّ مثل هٰذا الإحساس مع وجود تلك الإثارات، لكان الأمر خطأً. وبهٰذا فإن كون هٰذه المعرفة كاذبةً، إنّما هو بلحاظ العلم الحصوليّ المصاحب لها.

وأما المجموعة الثالثة من النقوض، أي الإحساسات الكاذبة الّتي تعتري من يتعاطى عقارات الهلوسة، فما هو الحل الّذي يمكن تقديمه لها؟ بما أنّ هٰذا القسم من النقوض بالإضافة إلى الإحساس، يُصاحبه الإدراك، والشخص المتعاطي يفقد قدرته على التمييز وتطرأ تغييرات على معرفته، فقد فضلّنا بحثه بشكل مستقل، وإن تقدمت الإجابة عنه في طيّات البحوث المتقدمة.

النقض الثاني: الأوهام الإدراكيّة

يُحدث تعاطي عقاقير الهلوسة في المتعاطي تغييرات في معارفه بالإضافة إلى أنه يثير فيه إحساسات كاذبة من قبيل الخوف، واللذة. ومن هنا يفقد الشخص بتعاطيه هٰذه العقاقير القدرة على المعرفة وتشخيص الواقع، ويتغير إدراكه للعالم الخارجي والباطني، وربما تطرأ عليه أوهام سمعية، وبصرية، وأمثالهما. وأحيانًا يكون الشعور بالفرح أو الخوف الّذي يعتريه قويًّا إلى درجة لا يستطيع معه السيطرة على نفسه، فيقفز في تلك الحالة من السيارة، أو يرمي بنفسه من مكان شاهق. وبالإضافة إلى الإحساسات الكاذبة تظهر عند هٰؤلاء الأشخاص إدراكات باطلة وكاذبة أيضًا، فتتجلى أمامهم صورٌ وهميّةٌ تُحدِث عندهم شهودًا، ومع أنها صورة وهميّة ليس لها واقعيّة خارجيّة، لٰكنّهم يتصورونها واقعية، ويظهر عندهم رد فعل تجاهها. كنموذج لذٰلك يرى ذٰلك الشخص منهم حيوانًا مفترسًا يهاجمه، فيولّي هاربًا مذعورًا، مع أنّ وجود ذٰلك الحيوان وهجومه لا يعدو كونه وهمًا لا وجود له خارج وعاء الإدراك. وبهٰذا يخلق تعاطي هٰذه العقاقير أخطاء إدراكيّة وأوهام سمعيّة وبصريّة وأمثال ذٰلك. فإذا كان العلم الحضوريّ لا يمكن وقوع الخطإ فيه، فكيف تحققت هٰذه الإدراكات الوهميّة لمتعاطي عقاقير الهلوسة، فنراهم يبدون رد فعل تجاهها؟

الجواب

للإجابة عن هٰذا السؤال يجب تفكيك أمرين عن بعضهما. فالجواب عن الإشكال من جهة الإحساس قد اتضح بملاحظة أجوبة النقض المتقدم. وعلى

أساس الحل المذكور فإن معرفتنا بالإحساسات النفسانيّة مهما كان منشؤها وطريق حصولها، حضوريّة ولا يمكن حدوث الخطإ فيها. والخطأ يظهر فيها من جهة أنّ الذهن يقوم بتفسيرها وتبيينها وتعليلها. وبالنتيجة هي كما أنه في الحالة الطبيعيّة وأثناء سلامة الجسم والمخ والجهاز العصبي يمكن أن نشعر بالخوف بسبب رؤية مشاهد مخيفة، أو نتمتع بمشاهدة الصور الجميلة، يمكن أن تحدث لنا مثل هٰذه الحالات أو الإحساسات عند تعاطي المخدرات أو عقاقير الهلوسة. وعلمنا بهٰذه الحالات أو الإحساسات النفسانيّة حضوريٌّ من أي طريق حصلت ومهما كان منشؤها، ولا يلعب منشؤها أي دور في حضوريتها أو حصوليتها.

أما فيما يرتبط بالنقض الناظر إلى الإدراكات الكاذبة والباطلة الّتي تظهر بتعاطي مثل هٰذه العقاقير، فهناك أجوبة مختلفة:

أوّلًا: مثل هٰذه المشاهدات هي شهود لصور ومدرَكات من صنيعة النفس ولا وجود لها خارج ذٰلك الوعاء. وتوضيحه أنّ العلم مساوق للحضور وكل إدراك هو علم حضوري. ومن هنا فإن الصور الذهنيّة والإدراكيّة معلومة للنفس بنحو حضوري. وعليه فالعلوم الحصوليّة بلحاظ وجودي ترجع إلى العلوم الحضوريّة. فالصور الّتي تظهر في النفس سواء كانت معلولة للنفس، أم أوجدتها عوامل أخرى، هي معلومٌ حضوريٌّ للنفس وتمتلك قدرة الحكاية عن الخارج. ومن هنا يتحقق العلم الحصوليّ. وفي الحالة العاديّة بحصول هٰذه الصور للنفس تجعلها حاكية عن الواقعيات الخارجيّة. وعادة في حالة سلامة

القوى والجسم يكون هٰذا النوع من الحكاية صحيحًا، ولٰكن في حالة تحقق الصور عن الطرق غير العادية، تتصور النفس طبقًا لما اعتادته أنّ الصور الّتي تراها تتطابق مع الواقعيات الخارجيّة ومتحققة خارج الذهن أيضًا. وبهٰذا فإن ما يرجع إلى العلم الحضوريّ والشهوديّ بإحساسات النفس كالإحساس باللذة، والكراهة، والخوف والرعب عند هٰؤلاء الأشخاص، وكذٰلك الصور أو الإدراكات الوهميّة عندهم لا يمكن القول بأن إدراكاتهم كاذبة وأن الصور الّتي يدركونها لا شيء وفارغة، بل إنّ هٰذه الأمور موجودة في المثال المتصل لنفوسهم. والخطأ الّذي يقع في مثل هٰذه الإدراكات والصور الوهميّة هو أنّ نفوسهم تنسبها إلى خارج وعائها الإدراكي.

مثلًا المكان المرتفع الّذي توهمه الشخص يجده بالعلم الشهوديّ ويتصور أنه موجود واقعًا خارج ذهنه، أو الحيوان المخيف الّذي توهمّه، يراه في الباطن، لٰكنّه يتصور أنه موجود خارج الذهن ويهاجمه وهٰكذا، بينما لا يوجد مثل هٰذا الشــيء في الخارج. وبهٰذا فإن مثل هٰذه الإدراكات أو المشاهدات هي في الواقع مدرَكات من صناعة النفس، ولا وجود لها خارج ذٰلك الوعاء. وهٰذا النمط من الإدراكات هي من سنخ المكاشفات النفسانية، وهي مختلقة وباطلة، ولٰكنّها ليست كاذبة وهي معتبرة في وعائها وإنما يقع الخطأ حولها بسبب أنّ الشخص ينسب ما يجده في وعاء نفسه الإدراكي إلى الخارج. والإدراكات الوهميّة بهٰذا اللحاظ شبيهة بالمشاهدات والمكاشفات الباطلة الّتي تعرض للمرضى النفسيين. وهٰذا النوع من المكاشفات الباطلة

من صناعة النفس، ويعبّر عنها بـ"المكاشفات النفسانيّة" مقابل المكاشفات الربّانيّة والشيطانيّة والمَلَكيّة.

والحاصل هو أنّ الخطأ الحاصل في مثل هٰذه الإدراكات إنما هو في تفسيرها، لا فيها نفسها: والنفس تفسّرها خطأً، وتتصور أنّ وعاء نشوئها في خارج الذهن، كما أننا يتغير ذوقنا لبعض الأغذية بسبب المرض فنشعر بأنّها غير طيبة. وهٰذا الإحساس حقٌّ وصحيح ما لم يُسند إلى واقع الأشياء الخارجي. والخطأ يتحقق في ما لو اعتقدنا أن ذٰلك الشيء الخارجي أيضًا له مثل ذٰلك الطعم.

ثانيًا: كما أنّ حَقنَ المورفين يخفف إحساس المريض بالألم ويصيب إدراكه بالخلل، فكذٰلك تعاطي هٰذه العقارات يثير بشكل غير طبيعي أعصاب الشخص المتعاطي أو المركز المختص بتلك الإدراكات في المخ، وتظهر عنده نتيجة لذٰلك مثل هٰذه الإدراكات غير العاديّة أو الإحساسات غير الطبيعيّة. إنّ الإحساس والإدراك الحسّيّ بالشكل العادي يتحقّق ـ كما هو ثابت في محلّه ـ عن طريق انتقال الانفعالات الحسّيّة عبر الجهاز العصبي إلى المخ. لٰكنّ ظهور مثل هٰذه الإحساسات والإدراكات لا ينحصر بهٰذا الطريق، بل يمكن حصوله عبر طرق أخرى. وأحد تلك الطرق هو إثارة الألياف العصبيّة أو إثارة المركز المختص بها في المخ. ومن هنا إذا أثيرت نقطةٌ من الألياف العصبيّة المختصة بأي إحساس أو تأثّر المركز المختص بها في المخ بطريقة ما، فسوف يظهر مثل هٰذا الإدراك.

وامتياز هٰذا الجواب أو الحلّ عن سابقه يكمن في أنه يرى أنّ طريق ظهور

الصور الإدراكيّة ـ وبعبارة دقيقة طريق ظهور العوامل الّتي تمهد الأرضيّة لظهور الصور الإدراكيّة في النفس ـ لا ينحصـر بالطريق العادي والمتعارف، بل يمكن عبر إثارة نقطة من الألياف العصبية، أو إثارة المركز المختص بذٰلك الإدراك في المخ توفير الأرضيّة لظهور مثل هٰذه الإدراكات في النفس. وقد اعتمدت هٰذه الحلول على منشإ ظهور الإدراكات الوهمية، وأجابت الإشكال المذكور عن طريق كيفيّة الوصول إلى هٰذه الإدراكات. والحل الأول يبتني على كيفيّة ظهور الخطإ في الإدراكات الوهمية، بغض النظر عن منشئها، ولٰكن على أساس هٰذا الحل بعد ظهور مثل تلك هٰذه الإدراكات في الخيال المتصل تبدأ النفس بمشاهدتها، وتقع في الخطإ لأنّها تجعل هٰذه الصور المصطنعة والمختلقة حاكية عن الواقع الخارجي.

ثالثًا: مضافًا إلى ما تقدم فإن نفس الإنسان بعد ظهور الصور أو الإدراكات الحسّـيّة والعقليّة، دون تعاطي عقارات الهلوسة وبلا حاجة بالفعل إلى العوامل الإعداديّة تمتلك القدرة على صناعة الصور، وتبدأ بصناعة الصور الوهميّة الّتي تُسمى اصطلاحًا بـ"الصور التخيلية"، وتخلق صورًا إدراكيّةً بنفسها ودون حاجة إلى أدوات وقوى أو تقوم بذٰلك بمعونة المتخيلة[1]. ومن هنا فالنفس حتّى بلا تعاطي عقاقير الهلوسة تمتلك القدرة

(1) وفقًا لرأي المفكرين المسلمين في بحث علم النفس، هٰذا النوع من الإدراكات هي صورٌ تصنعها القوة المتخيلة أو النفس بواسطة القوة المتخيلة، وتعرضها على الحس المشترك وتضعها في مجال رؤيته. الحس المشترك ـوهو من قوى النفس الباطنيةـ بمشاهدته هٰذه

على خلق الصور الّتي ليس لها في الخارج مطابق ولا تحكي عن الخارج، وتبدأ بمشاهدتها، وبواسطة هٰذه المشاهدة تنشأ لديها إدراكات جديدة. فالنفس إذن بصناعتها الصور وإيجاد الصور المصطنعة تصل إلى إدراكها شهوديًّا في المثال المتصل. ومن هنا فإن مثل هٰذه الإدراكات الحاصلة للنفس واقعيّةٌ وليست خطأً في نفسها. والخطأ إنّما يتحقّق فيما لو عدّها الشخص حاكيةً عن الواقع الخارجي. وبناءً على هٰذا فإن الإدراكات الوهميّة الناشئة عن تعاطي عقارات الهلوسة وكذٰلك بقيّة الإدراكات الوهميّة ليست خطأً في وعائها، وإنما هي حقيقيّة. ويحدث الخطأ إذا لم نحصل بمشاهدة مثل هٰذه الصور

الصور المصطنعة يقوم بإدراكها، وبناءً على مشرب الحكمة المتعالية يقوم بإدراكها حضوريًّا. والنتيجة هي حصول مثل هٰذا الإدراك للشخص، كما يبتلى المرضى النفسيون أحيانًا بمثل هٰذا الأمر، وتتجه أنفسهم نحو صناعة الصور. ومنشأ صناعة صور المتخيلة، التي تُسمّى بلحاظ آخر "المتصرفة"، هو أنّ هٰذا النوع من الصور موجودةٌ في خزانة الذهن، إذ وصلت قبل ذٰلك عن طريق الإحساس إلى الذهن. وتقوم القوة المتخيلة عبر الإشراف عليها بوضع الصور المذكورة في معرض رؤية الحس المشترك أو النفس، ومن خلال هٰذا الطريق يقوم الحس المشترك بإدراك الصور المخزونة مرة أخرى.

قد يخطر في الذهن أنّه لا حاجة إلى المتخيلة، وإنما الحس المشترك نفسه يقوم لوحده برؤية ما في خزانة الذهن. ولٰكن بالتدقيق في هٰذا الاستعراض والعرض يتّضح أنّ المتخيلة تتدخل أيضًا؛ لأن المتخيلة من خلال تسلطها على الصور، بل وأحيانًا تصرفها فيها تقوم بوضعها في معرض مشاهدة الحس المشترك. وإذا لم يكن لهٰذه القوة دور في مساعدة الإدراك، يلزم من ذٰلك مشاهدة الحس المشترك لجميع الصور الموجودة في خزانة الذهن بينما الأمر ليس كذٰلك (راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثاني).

الإدراكيّة على مثل هٰذه الإدراكات، وكذٰلك إذا اعتبرنا مثل هٰذه الإدراكات حاكية عن وعاء خارج الذهن. وعلى أي حال يجب التمييز بين حيثيّة لماذا تحصل مثل هٰذه الإدراكات للإنسان، وبين ماهيّة منشإ حصولها. والذي يستحق الاهتمام على ضوء نظريّة المعرفة هو أنّ مثل هٰذه الإدراكات معتبرة في وعاء وجودها. ومثل هٰذه الإدراكات هي كالمُشاهدَات الّتي تعرض للمرضى النفسيين أو المبتلين بإصابة في المخ أو خلل في الأعصاب، أو هي من قبيل المكاشفات النفسانيّة الباطلة الّتي تعرض للأشخاص عادة في حال النوم أو اليقظة. وسنعود لهٰذا البحث حين تقويم النقض السادس المختص بالمكاشفات النفسانيّة.

رابعًا: الإدراك ظاهرة مجردة، وعليه فلأجل أن يحصل للنفس إدراك سواء الإدراك العقلي، أو الخيالي، أو الحسّيّ، يجب توفر شروط خاصة في الجسم والألياف العصبيّة والمركز المختص بذٰلك الإدراك في المخ بسبب ارتباط النفس بالجسم، وبالنتيجة يجب توفر أرضيّة وقابلية ظهور الإدراك للنفس. ومن هنا فإن تحقق الإدراك ـ رغم كونه ظاهرة مجردة ـ مبني على حصول فعل وانفعال في المخ. والنفس تستطيع الإدراك بتوفر هٰذه الظروف وإثر ارتباطها بالمركز المختص بمثل هٰذا الإدراك في المخ. وفي حالة سلامة الجسم والأجهزة المرتبطة به وأدوات الإدراك المادّيّة من قبيل المخ، يظهر الإدراك الصحيح في النفس. ورغم أنّ تحقق الإدراك لا يقتصر على هٰذه الأدوات الجسدية، لٰكنّه عادة وفي الحالة الطبيعيّة يحتاج إليها، ويبتني على تحققها وتوفر أرضيتها. ومثال ذٰلك إنه برؤية منظر ما وتأثير الضوء على جهاز الرؤية

تتأثّر قوّة الإبصار عند الشخص، وبواسطة نقل هٰذا الأثر عن طريق الأعصاب المختصة به إلى المخ يستطيع الشخص إدراك الأشياء مع فرض سلامة الأجهزة من قبيل المخ والأعصاب المختصة بذٰلك. لٰكنّ تعاطي عقاقير الهلوسة يخلق خللًا في عمليّة الإدراك، ويوفر الأرضيّة لتحقق إدراك آخر للنفس عن طريق آخر غير هٰذا الطريق. إنّ تعاطي هٰذه العقاقير يثير بشكل غير طبيعي العصب أو الأعصاب أو المركز المختص بهٰذه الإدراكات في المخ والنتيجة هي حصول مثل هٰذه الإحساسات أو الإدراكات غير الطبيعيّة. لٰكنّ تأثير هٰذه العقاقير في ظهور الإدراكات غير العاديّة والمكاشفات الباطلة لا يُعدّ نقضًا على عدم إمكانيّة الخطإ في العلم الحضوريّ. فإن المشاهدات الّتي تحصل بتعاطي هٰذه العقاقير والصور الّتي يشاهدها الشخص حين تعاطيه، إنما هي مكاشفات نفسانيّة باطلة؛ لٰكنّها في نفس الوقت ـ كما سيأتي ـ مكاشفات من النوع الّذي تخترعه النفس. والخطأ يحدث في تصور المتعاطي لهٰذه العقارات بأن الإدراكات الّتي حدثت في نفسه، موجودةٌ خارج نفسه حقًا. وأما فيما يرتبط بالنفس المدرِكة وشهودها فلم يقع أي خطإٍ. إنّ تعاطي هٰذه العقاقير يترك في الحقيقة تأثيرات في الجسم والقوى الإدراكيّة، وكذٰلك في المخ أو الجهاز العصبي، وهو ما يوفر الأرضيّة لظهور الأوهام والهلوسات؛ لٰكن في الواقع لا توجد هٰذه الإدراكات الموهومة خارج وعاء النفس المُدرِكة.

والحاصل أننا من خلال وجوه أو بيانات متعددة نصل إلى نتيجة وهي: أنّ ظهور الإدراكات الوهميّة في النفس لا يمثّل نقضًا لعدم إمكانيّة وقوع الخطإ في العلم الحضوريّ. والإدراكات الوهميّة حالها حال الإحساسات الكاذبة لها

واقعيّةٌ في ظرفها ووعائها من أي طريق حصلت. ووهميتها ليست بمعنى كذبها وعدم صحتها. ومنشأ تصور أن الإدراكات المذكورة تعدُّ نقضًا على عدم إمكانيّة وقوع الخطإ في العلوم الحضوريّة هو الخلط بين العلم الحضوريّ وبين تفسيره وتحليله وتعليله.

خامسًا: لقد بحثنا إلى الآن من زاوية أنّ المعرفة الحاصلة عن طريق هٰذه الصور هي معرفة حضوريّة ونوعٌ من المكاشفة، مثل مكاشفة الصور في المثال المنفصل، وعلى أساس هٰذا المبنى استعرضنا وجوهًا أو بيانات مختلفة. لٰكن إذا عددنا المعرفة الحاصلة من هٰذا الطريق حصوليّة، فمن الواضح أنه لن يرد النقض على عدم إمكانيّة وقوع الخطإ في العلوم الحضوريّة؛ لأن المعرفة الحاصلة من الصور أو الإدراكات الوهميّة حصوليّة بناءً على هٰذا الفرض. ومع ذٰلك يجب أن نبحث لنرى كيف يقع الخطأ في مثل هٰذه الإدراكات أو الصور.

سبق أن توصلنا في الفصل الأول عند البحث في الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها، إلى النتائج التالية:

1. الحواسّ الظاهريّة تفيد المفاهيم والتصورات الجزئيّة، فنصل بواسطتها وبشكل مباشر إلى المفاهيم والتصورات الجزئيّة. ورغم أنها توفر الأرضيّة لانتزاع المفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة الّتي تمثل قسمًا فقط من المفاهيم الكلّيّة، لٰكنّ صناعة المفاهيم الكلّيّة ومنها المفاهيم الكلّيّة الماهويّة المحسوسة، بل وصناعة القضيّة، والتصديق والحكم هي من عمل العقل. ويمكن بالتأمل الباطني الإذعان بصحة هٰذا الادعاء.

2. هناك تمايز أساسيّ بين الإدراك الحسّـيّ، والعلم بالإحساس وانعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس في الذهن. فالإحساس حالةٌ نفسانيّة وليس مفيدًا للمعرفة بنفسه، وإنما هو نفسه يقع متعلقًا للمعرفة. والعلم بالحالات النفسانيّة ومنها الإحساس حضوريٌّ. وانعكاس العلم الحضوريّ بالإحساس هو معرفة حصوليّة ونوع من التصديق وهو من سنخ القضايا الوجدانيّة. وبناءً على هٰذا فإن الحواسّ الظاهريّة تُفيد التصديق من هٰذه الجهة. ويتحقق نوع آخر من الإدراك وهو تفسير وتعبير عن العلم الحضوريّ بالإحساس في صورة الاحتكاك بالخارج، ويتزامن مع الارتباط والاحتكاك الخارجي. ومثل هٰذه المعرفة أيضًا بناءً على التعريف المختار نسميها "الإدراك الحسّي" وهي حصوليّة ونوع من التصديق. فالإدراك الحسّـيّ إذن خلافًا للإحساس، هو نفسه علمٌ ومعرفة وطبعًا هو معرفة حصوليّة تمثّل تعبيرًا وتفسيرًا للإحساس، وليس انعكاسًا للعلم الحضوريّ بالإحساس.

والحاصل أنه بناءً على التعريف المختار لا يكون الإدراك الحسّـيّ إحساسًا. فالإحساس حالةٌ نفسانيّة والعلم بها حضوريٌّ؛ لٰكنّ الإدراك الحسّـيّ تعبيرٌ أو تفسير ذهني للتجربة الحسّـيّة -أي الإحساس- وهو معرفة حصوليّة ونوع من التصديق. مضافًا إلى ذٰلك فإن الإدراك الحسّـيّ ليس انعكاسًا للعلم الحضوريّ بالإحساس؛ لأنّه في مثل هٰذه المعرفة لا يتحقق تعبير وتفسير للعلم الحضوريّ.

3. لا تتصف المفاهيم أو التصورات بالصدق أو الكذب أو الحقيقة والخطإ، ويختص هٰذا النوع من الأوصاف بالقضايا. فالتصور أو المفهوم الذهني لا يتصف بالأوصاف المذكورة ما لم يصاحبه الحكم ويقاس الحكم مع ما يحكي عنه. ومن هنا يكون الصدق والكذب مرتبطَين بالحكم الّذي به قوام القضيّة. والحكم الّذي هو الإذعان، والتصديق وأمثالهما من شؤون العقل أو النفس. ومن هنا لا يُتصور الخطأ في الصور الحسّيّة، وإذا ظهر فيها خطأٌ فسبب ذٰلك أنّ النفس أو العقل أصدرا حكمهما فيها وقاما بتطبيقها على الخارج. وعليه فالخطأ يأتي من جهة أنّ النفس تحكم بأن المحسوس موجودٌ في الخارج، وأن ما تصورته يوجد في الخارج.

4. لا يمكن عن طريق الحس إثبات وجود المحسوسات في الخارج، وإنما هٰذا الأمر بعهدة العقل.

تشير النتائج المستفادة في مجال الحواسّ الظاهريّة وإدراكاتها، إلى أنّ الصور أو الإدراكات الوهميّة لها مثل هٰذا الحكم أيضًا إذا قيل بأنّها حصوليّة. فالصور الّتي يراها المرضى النفسيون أو الأصوات الّتي يسمعونها أو...، يتصورنها موجودة في الخارج. وعلة مثل هٰذا التصور هو أنهم لا يستطيعون معرفة أنّ صورهم الوهميّة موجودة خارج النفس أو الذهن أم لا.

والأحلام كذٰلك. فأحيانًا يرى الإنسان فيها صورًا وهميّة من صناعة النفس. لأن عقل الإنسان لا يكون نشطًا أثناء النوم، فلا يستطيع التمييز بين الوجود المادّيّ والوجود المثالي، كما لا يستطيع تمييز الأمور الوهميّة والمصنوعة من قبل النفس عن الأمور الواقعية:

«النّائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ، إلّا أنّ المستيقظ لمّا كان واقفًا على أحكام اليقظة حكم بأنّ أحد مراتبه واقع حقّ، والآخر غير واقع وغير حقّ. والنّائم لمّا كان غافلًا عن الاحساس حسب أنّ الواقع هو الّذي يراه في خياله. وهٰذا ليس بغلط حسّي، بل هو غلط للنّفس من عدم التّميز بين الشيء وبين مثاله حال الذّهول عن الشيء»[1].

بناءً على هٰذا فإن تعاطي عقاقير الهلوسة تخلق إدراكات وتصورات وهميّة في النفس، وفي حالة عدّها حصوليّة، فالخطأ يقع فيها من جهة أنّ النفس في تلك الحالة لا تستطيع تشخيص أنّ ما تراه أو تسمعه ليس موجودًا خارجها، وبعد أن يصحو الشخص ويستفيق يستعيد القدرة على التشخيص.

يمكن أن يقال بأن الشخص في حالة النوم، أو السكر، أو التشوش الناشئ تعاطي عقاقير الهلوسة يشعر فقط بشيء مخيف أو باعث على اللذة، دون أن يكون لنفسه أو عقله حكم في ذٰلك. وفيما يرتبط بالإدراكات الحسّيّة فالحاكم هو الحس، كما أنه في نطاق الإدراكات الخياليّة الحاكم هو الخيال، وفي دائرة الإدراكات العقليّة الحاكم هو العقل. ففي الإنسان يوجد حكّام متعددون لكل واحد منهم دورٌ وفعاليّة في مجال خاص[2].

---

(1) الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل، ص 23؛ المؤلف نفسه، تلخيص المحصل، ص23 (المحقّق).

(2) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص284ـ

لٰكنّ جواب هٰذا النقد واضحٌ. فنحن لا نخاف بمجرد رؤيتنا الشـيء المخيف ولا نهرب منه، ولا نمسك أنوفنا بمشاهدة صورة شيء كريه الرائحة، وهٰكذا. وإنما تظهر ردود أفعالنا هٰذه حينما نشهد واقعيّة تلك الأشياء، كما هو الحال في الخيال المنفصل، أو ندرك الصورة الّتي تحكي عن وجود ذٰلك الشـيء في الخارج وتذعن النفس بتحققها في الخارج، سواء كان ذٰلك الشـيء موجودًا في الخارج حقًا أو لم يكن موجودًا و نتصور أنه موجود في الخارج. فنحن نخاف من نفس الحيوان المفترس لا من صورته؛ بل إنّ خوفنا من الموجودات المخيفة مبني على حكمنا وتصديقنا بها. فإذا لم نحكم بأنّها مخيفة، فلن نخاف منها ولن نهرب، كما هو حال الأطفال حينما يشاهدون الحيوانات الضارّة الّتي يجهلونها. وعليه فإن الإنسان إنما يخاف حينما يشاهد الصور الذهنيّة لشيء مخيف فيما لو حكمت نفسه بتحققه في الخارج وحكمت أيضًا بكونه مخيفًا.

النقض الثالث: عدم انسجام العلم الحضوريّ مع الغفلة

أحيانًا تصاب يد أحدنا بجرح، ولٰكنّه لا يلتفت لذٰلك. وبعد مضي فترة نحسّ فجأةً بألم وحرقة في موضع الجرح. فإذا كان علمنا بمثل هٰذه الأمور حضوريًّا، ولماذا يوجد فاصل زمني بين حدوث الجرح ولحظة الإحساس

285؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 82 ـ 85.

بالألم والحرقة؟ فالعلم الحضوريّ هو حضور واقع المعلوم عند العالم. ومن جملة خصائص العلم الحضوريّ هي: في هٰذا النوع من المعرفة العلم هو عين الحضور. ومن هنا لا ينسجم مع الجهل والغفلة.

ومن جملة النقوض المماثلة لهٰذا الإشكال هو أنه لماذا نرى الكثير من الناس غافلين عن أنفسهم، بينما علمهم بأنفسهم حضوريٌّ، ولا معنى للغفلة والجهل في مثل هٰذا العلم؟

مضافًا إلى ذٰلك فإنّه على المبنى الفلسفيّ لشيخ الإشراق وصدر المتألّهين وأتباعهما فإن علم الإنسان بالله حضوريٌّ؛ لأنّه من مصاديق علم المعلول بعلته المفيضة لوجوده. وبناءً على هٰذا فإن وجود الله ليس قابلًا للتشكيك من قِبل أي إنسان، والجميع عندهم معرفة حضوريّة بوجوده. إذن لماذا ينكر البعض وجوه الله، أو يشككون في وجوده؟

وأخيرًا لماذا في حالة الغفلة ينخفض إحساسنا بالألم والحرقة؟ فلماذا في حال الألم والحرقة إذا شغلنا موضوع آخر نحبه يسكن إحساسنا بالألم أو الحرقة أو يخفّ؟

الجواب

يجب أن ندقق في كل هٰذه الموارد لنرى هل هي نقضٌ لعدم إمكانيّة خطإ العلم الحضوريّ ـ وهو الوصف الّذي يعدُّ حقًّا أهم خاصّيّة معرفيّة لهٰذا النمط من العلم ـ أم لا؟ من أجل العثور على حل لهٰذه المسألة يلزمنا النظر في خاصّيّة أخرى للعلم الحضوريّ وتحليلها. تقدم في الفصل الرابع

حين بيان خصائص العلم الحضوريّ أنّ إحدى الخصائص الوجوديّة للشهود أو العلم الحضوريّ هي كونه مشككًا وذا مراتب. من خلال الاستقراء ندرك أنّ منشأ تحقق المراتب المختلفة للعلم الحضوريّ عند الإنسان هو إما مستوى التفات النفس شدةً وضعفًا، وإما كون المُدرِك ـ أي نفس الإنسان ـ ذا مراتب وذا شؤون[1]، وإما أنّ وجود المُدرَك له مراتب طوليّة مختلفة[2].

وعليه فإن اختلاف مراتب المُدرَك الوجوديّة يعدُّ العامل الثالث، ويؤدي إلى شدّة العلم الحضوريّ وضعفه، ودوره في اختلاف العلوم الحضوريّة وشدّتها وضعفها واضحٌ لا يمكن إنكاره. وفيما يأتي نتطرق فقط إلى المنشإ الأول والثاني بشيء من التوضيح:

أ) كون النفس ذات مراتب

نفس الإنسان لها مراتب وشؤون مختلفة. وأدنى مراتبها هي "النفس النباتية" الّتي تمتلك كمالات النفس النباتيّة. والمرتبة المتوسّطة منها هي مرتبة "النفس الحيوانية" الّتي تمتلك كمالات النفس الحيوانية، وآخر

---

(1) راجع: مصباح يزدي، محمد تقي، "دروس فلسفهى اخلاق" [دروس في فلسفة الأخلاق]، ص138ـ141.

(2) راجع: المؤلف نفسه، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج2، ص177؛ الزنوزي، الملا عبد الله، "منتخب الخاقانى في كشف حقائق عرفانى" [منتخب الخاقاني في شرح الحقائق العرفانية]، تصحيح نجيب مايل هروي، ص97 و98.

المراتب وأعلاها هي مرتبة "النفس الناطقة" أو "النفس الإنسانيّة". وكل واحدة من هٰذه المراتب لها شؤون وخصائص ووظائف مختلفة، منها أنّ نفس الإنسان في المرتبة النباتيّة تقوم بعمليّة الجذب والدفع والتكاثر، وتمتلك القوى المرتبطة بهٰذا النوع من الوظائف، أي القوّة الجاذبة، والدافعة، والمُنْمِية. وكذٰلك المرتبة الحيوانيّة تمتلك العلم والإدراك وحب الذات والقدرة على اتخاذ القرار، وأما مراتب الإدراك فهي تستطيع الوصول فقط إلى مرحلة الإدراك الحسّيّ والإدراك الخيالي (والإدراك الوهمي في حالة القبول بمثل هٰذا النوع من الإدراك). وبهٰذا فإن النفس في المرتبة الحيوانية، كما في المرتبة النباتية، لها درجات وشؤون مختلفة، بل بلحاظ المرتبة الواحدة لها شؤون عَرْضيّة متعددة ومختلفة، منها ما هو في المرتبة الحيوانيّة بلحاظ الإدراك الحسّيّ، فهناك إدراكات متنوعة ومتعددة من قبيل اشتمالها على الباصرة، والسامعة، والذائقة، والشامّة، واللامسة. والنفس الناطقة في المرحلة الإنسانيّة أيضًا لها مراتب ودرجات مختلفة من قبيل: القدرة على التعقل والإدراك العقلي، القدرة على الاختيار الواعي والميل نحو الكمالات اللامتناهيّة كالجمال، والقدرة، والعلم المطلق.

وبناءً على هٰذا فإن النفس الإنسانيّة بسبب كونها ذات أبعاد ومراتب، تشتمل على درجات وشؤون كثيرة: بلحاظ العلم والإدراك لها مراتب مختلفة: الإدراك الحسّيّ، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي، كما أنّ لها إدراكات حسّيّة متنوعة أيضًا، والنفس في مرتبة الإدراك الحسّيّ لها إدراكات متنوعة من قبيل: الباصرة، والشامّة، والسامعة، واللامسة، والذائقة. ومن هنا

يمكن أن يكون لمرتبة من النفس شؤونًا ووظائف متنوعة. وعلى أي حال فإن نفس الإنسان في كل مرتبة تسعى إلى كمال تلك المرتبة: ففي البُعد النباتي والحيواني، تسعى وراء النمو وتوفير متطلبات تلك المراتب، وفي مرتبة التعقّل تسعى وراء الكمالات اللامتناهية، وإلى جنب الاتجاه نحو الكمالات ذات الصلة بمراتب النفس النباتيّة والحيوانية، تسعى وراء الوصول إلى الكمالات المرتبطة بها.

ب) التفات النفس

لاحظنا أنّ بنية نفس الإنسان بشكل يكون لها درجات ومراتب وشؤون كثيرة. وكل واحدة من هٰذه المراتب والشؤون تسعى وراء كمالها المطلوب. وعندما تلتفت النفس إلى إحداها فإنّها تستطيع أن تلبي احتياجها. وبهٰذا فإن توجه النفس إلى أي مرتبة أو أي شأن من شؤونها وإدراك نقصه، يكون سببًا لإيجاد دافع للسعي وراء كمال تلك المرتبة نفسها.

ومن جهة أخرى فإن نفس الإنسان محدودة ولا تستطيع الالتفات في الوقت نفسه إلى جميع مراتب وشؤون ذاتها. وعليه فإنّها حينما تتجه إلى شأن أو مرتبة، فإن بقيّة المراتب والشؤون تبتعد عن دائرة التفاتها. ومن هنا وبسبب نقص وجود النفس فإن الإنسان عادة بالتفاته إلى مرتبة أو شأن، يفقد الالتفات إلى المراتب والشؤون الأخرى. حتّى أنه من النادر بمكان أن يستطيع شخصٌ الالتفات إلى موضوعين في نفس الوقت ويمكنه الاستمرار في الالتفات إليهما معًا، كما لو أنّ شخصًا كان مشغولًا بحل مسألة رياضيّة وفي

نفس الوقت يشاهد فيلمًا ويُصغي إلى حوار يدور بين شخصين يجلسان قربه. وهٰذه الميزة للنفس الإنسانيّة تشمل المعرفة الحصوليّة والحضوريّة أيضًا الّتي هي من شؤونها الوجوديّة. وبالتفات النفس يمكنها الإحساس بحرقة يدها الناشئة عن الجرح. وإذا التفتت النفس إلى شيء آخر لأي سبب كان، فلن تحس بتلك الحرقة. ومضافًا إلى ذٰلك كلما كان التفات النفس أشد، فإنّ علمها يكون أقوى. فإذا لم يكن لديها التفات إلى شأن من شؤونها، فإنّها تحس بألم أو حرقة عضوها.

إذن التفات النفس وشدته وضعفه، يكون منشأ لدرجات مختلفة من علومنا الحضوريّة وشدتها وضعفها. وربما خطر في أذهانكم هٰذا السؤال: ما هي حقيقة "الالتفات" وما هي خصائصه؟ وكيف يمكن لهٰذه الظاهرة أن تؤثر في العلم الحضوريّ؟ الإجابة عن هٰذه الأسئلة ليس سهلًا وحلّها بحاجة إلى بحوث موسّعة في علم النفس، مع أنّ حلها ليس له دور كبير في البحث الآتي. الشيء المهم في البحث الحالي هو أنّ التفات النفس إلى مُدرَكاتها الحضوريّة ومستوى شدة أو ضعف هٰذا الالتفات، له تأثير ودور أساسيّ في العلوم الحضوريّة.

بملاحظة هٰذه المقدمات يمكن بسهولة الإجابة عن إشكالات ونقوض المجموعة الثالثة. في النقض الأول، يمكن تحليل الفاصل الزمني الممتد من زمان الجرح إلى لحظة الإحساس بالألم والحرقة بأنّه من أجل تقوية بل صيرورة علم النفس الحضوريّ واعيًا بمرتبةٍ من مراتب أو شأن من شؤون

الذات، فإن "الالتفات" موضوعٌ أساسيّ. وعليه فإن الشخص رغم حضور الواقع المعلوم لديه، لٰكنّه غافل عن ألم أو حرقة يده وسبب ذٰلك عادة أنه ليس ملتفتًا إلى يده التفاتًا كافيًا، وإنما هو منشغل بموضوع آخر. ويمكن للنفس إدراك هٰذا الألم بشكل كامل فيما لو كان لديها التفات تام إليه. إنّ "الالتفات" ـ في الواقع ـ هو مناط تقوية، بل الخروج من حالة نصف الوعي، إلى حالة وعي علم النفس بشؤونها. النفس لا تستطيع لمحدوديتها أن تحيط وتهيمن وتلتفت إلى جميع شؤون ذاتها الوجوديّة بشكل تام. ومن هنا ورغم أنّ العلم الحضوريّ متحقق في هٰذه المرتبة أو الشأن، لٰكنّه ضعيف لأنّه لا يوجد التفات تام إليه. مثلًا رغم أنّ يدي تحترق، لٰكنّ هٰذه الحرقة ضعيفة إلى درجة لا أهتم بها. وهٰذا الكلام لا يعني أنّ الحرقة معدومةٌ، بل هي موجودة وعندي علم حضوري بها، لٰكنّ مرتبة هٰذا العلم ضعيفة، وإذا التفتت النفس إليه يزداد شدّةً، وهٰذا العلم بسبب أنه كالوجود أمر مُشكِك وذو مراتب، يزداد قوّةً؛ كما أنّني أمتلك علمًا حضوريًّا بقوايَ الإدراكيّة الأعم من الحسّـيّة ـ من قبيل الباصرة، والسامعة، واللامسة، والذائقة، والشامّة ـ والخياليّة والعقلية، وكذٰلك قوايَ التحريكية، لٰكنّ ذٰلك ليس بمعنى أنّي لديَّ التفات تام إليها. فالنفس دون أن يكون عندها التفات كامل إلى هٰذه القوى، تقوم باستخدامها بما تمتلكه من معرفة حضوريّة بها. وفاعليّة نفس الناس العاديين تكون بحيث أنها إذا التفتت إليها التفاتًا كاملًا في بعض الموارد، فإنّها تتوقف في أفعالها الأصليّة.

وأما جواب السؤال القائل: لماذا في حالة الغفلة ينخفض إحساسنا بالألم والحرقة؟ ولماذا في حال الألم والحرقة إذا شغل انتباهنا موضوع آخر نحبه

يخفّ إحساسنا بالألم أو الحرقة أو يسكن؟ فهو يتضح بملاحظة ما تقدم. والجواب هو أنّ منشأ الشدّة والضعف هنا يرتبط بنحو أشد بالتفات المُدرِك ومستوى ذٰلك الالتفات. فمنشأ هٰذا النمط من الاختلافات يرجع بنحو أكبر إلى التفات نفس المُدرِك للشؤون والمراتب والحالات النفسانيّة ومستوى الالتفات إليها، وهٰذه الموارد لا تعدُّ نقضًا على عدم إمكانيّة الخطإ في العلم الحضوريّ أو سائر خصائصه.

وأما جواب الإشكال القائل: ما هو سبب إنكار بعض الناس وجود الله أو تشكيكهم فيه على الرغم من عموميّة علم الناس الحضوريّ بالله؟ فهو: أنّ خطأ هٰؤلاء ناشئ إما من تفاسيرهم وتحليلاتهم الذهنيّة الخاطئة، أو ناشئ بشكل أساسيّ من وقوعهم في فخ الأهواء، والشهوات، والرغبات النفسانيّة أو الفشل، فيغفلون عنه أو ينسونه، وينكرونه باللسان فقط. ونفس هٰؤلاء إذا واجهوا خطرًا يهدد حياتهم، مثلًا وقعوا في بحر هائج متلاطم الأمواج أو صُبَّت عليهم البلايا والمحن، فإنّهم يعترفون بحقيقة مستقلة، غير محتاجة تستجيب لندائهم: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[1]، لٰكنّهم بعد أن يجتازوا تلك الحالة أو قبل أن يتعرضوا لها يعيشون حالة الغفلة أو الغرور. مثل هٰؤلاء الأشخاص يعبدون آلهة أخرى غير الله، ومعبودهم في الواقع هو هوى أنفسهم[2].

---

(1) سورة العنكبوت: 65.

(2) راجع: سورة الفرقان: 43.

ويمكن مضافًا إلى ذٰلك أن يقال إنّ الإذعان بوجود الله والعلم الحضوريّ به يستلزم العلم بالعلم وهٰذا النوع من العلم بالعلم، حصوليٌّ لا حضوري (يرجى التأمل).

والحاصل هو أنّ علّة إنكار الملحدين ومنكري وجود الله أو ترديد المشككين في وجوده ليست هي إمكانيّة وقوع الخطإ في العلم الحضوريّ. فهٰؤلاء رغم تحقق مثل هٰذا العلم، ينكرون وجود الله، أو يشككون في وجوده. ولا ينبغي الغفلة عن دور الحيرة، والوسواس وعوامل أخرى غير معرفيّة من قبيل الأهواء والرغبات في ادعاءات الإنسان. إنّ ميول النفس وأهوائها من جهة، والحيرة والوسواس من جهة أخرى يلعبان دورًا هامًا في الاختيار، والتشكيك والردع. فالشكاكون مصابون بالحيرة والشبهة غالبًا، أو مصابون بالوسواس الفكري. إنّ السقوط في فخ الحيرة والغرق في مستنقع الوسواس الفكري يمثل عقبة والشخص المبتلى بمثل هٰذه الحالات لا خيار أمامه سوى التشكيك.

النقض الرابع: اختلاف الرأي حول حقيقة النفس

اتّفق الجميع ـ على الأقل من عصر ابن سينا إلى يومنا هٰذا ـ على أنّ علم الذات بالذات حضوريٌّ. لٰكن إذا كان علمنا بذاتنا حضوريًّا، فلماذا يوجد كثير من الاختلاف حول النفس؛ من قبيل ذهاب فريق إلى أنها مجرّدة وفريق آخر إلى أنها مادّيّة؟ هٰذا الاختلاف في الرأي يدل على أنّ العلم الحضوريّ يمكن الخطأ فيه، ويمكن التشكيك فيه ولا يمكن نيل حقائق الأشياء

بواسطته. وإذا كنّا قادرين على الوصول إلى حقيقة أنفسنا بالعلم الحضوريّ، فلا معنى لكل هٰذا الاختلاف فيها.

الجواب

من أجل الإجابة عن هٰذا النوع من الإشكالات نحن بحاجة إلى الالتفات إلى مسألتين وهما: "مصاحبة العلوم الحضوريّة لأنحاء من التفسير والبيان" وهي علوم حصوليّة، و"إن العلم الحضوريّ ذو مراتب". وبملاحظة هاتين المسألتين، يمكن الإجابة عن مثل هٰذه الإشكالات. وبما أنّ مسألة تشكيكيّة العلم الحضوريّ وكونه ذا مراتب تم تبيينهما ضمن خصائص العلم الحضوريّ الوجودية، فلا حاجة لتكرارهما، لٰكن يلزم هنا بحث المسألة الأولى بشكل مختصر. وتوضيح ذٰلك، أنّ متعلق العلم الحضوريّ في العلم بالنفس هو نفس وجودها وواقعها، لا مفهومها وماهيتها[1]. إنّ الذهن يشبه جهازًا يعمل تلقائيًّا بشكلٍ مستمرٍّ، وهو يلتقط صورًا لما يناله بالعلم الحضوريّ، ويوفر لنفسه صورًا أو مفاهيم خاصة ويحفظها في أرشيفه، ثم يقوم بتفسيرها وتبيينها على أساس معلوماته، ويبحث عن علة نشوئها ويقوم بعمليّة التحليل. وهٰذه العمليّات الذهنيّة الّتي تتم بمنتهى السرعة ليست علمًا حضوريًّا، لٰكنّ تقارنها زمنيًّا مع العلم الحضوريّ صار منشأً للخطإ.

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص 47_48.

ومن هنا فإن ما يناله الأشخاص بالعلم الحضوريّ هو واقعهم ووجودهم أنفسهم بدون ماهيّات ومفاهيم من قبيل كونه مجرّدًا أو جوهرًا أو مدبّرًا للبدن. وفي مرتبة العلم الحضوريّ بالذات، حتّى مفهوم "الأنا" هو علم حصولي أيضًا. وتقوم نفس الإنسان بتفسير ما تناله بالعلم الحضوريّ. والنفوس الإنسانيّة في المراحل الهابطة لا تستطيع بسبب ضعف علمها الحضوريّ أن تحصل بشكل صحيح على صفاتها وخصائصها بالعلم الحضوريّ، فهي تدرك واقع ذواتها بالعلم الحضوريّ؛ لٰكن في تفسير وتحليل ذٰلك المُدرَك الحضوريّ ذهب فريق إلى أنه مادي، وأن الجسم عين واقعيّة ذواتهم وبالنتيجة ذهبوا إلى أنّ حقيقة أنفسهم هي عين أجسامهم. ومن هنا فإن ضعف النفس الإنسانيّة في مراحلها الابتدائية، مضافًا إلى تفسير العلوم الحضوريّة الدائم ومرافقة العلوم الحصوليّة للعلوم الحضوريّة، تجرُّ البعض إلى مثل هٰذه التصورات، بينما لو تم تفكيك هاتين الحيثيتين ـ يعني الحضور وتفاسيره ـ أحداهما عن الأخرى، فسوف تتحرر النفس من فخ هٰذه المغالطة والخطإ؛ كما أنّ مثل هٰذا الخطأ لا يحدث مع تكامل النفس ونيلها مراتب عالية. وفي مجال النفس وخصائصها الذاتيّة ادعيت الكثير من التجارب والمكاشفات العرفانيّة يؤيد مفادها صحة هٰذا الكلام، بل إنّ هٰذا المطلب تجاوز العرفان والفلسفة، ووجد سبيله إلى علم النفس أيضًا.

وعلى أي حال فإن ضعف مرتبة النفس الوجوديّة وبالنتيجة ضعف علمها الحضوريّ، أو مصاحبة العلم الحضوريّ للتفسير والتبيين، كل ذٰلك يوقع

النفس في الخطإ، وبالنتيجة تتصور أنّ المعلوم في العلم الحضوريّ بواقعيّة النفس هو الجسم لا غير.

والنتيجة هي أنّ اختلاف الرأي الّذي يُشاهَد في باب حقيقة النفس ليس ناشئًا من العلم الحضوريّ للمُدرِك بذاته، وإنما هو ناشئٌ من التفسيرات والبيانات الحصوليّة للمُدركات الشهوديّة والعلوم الحضوريّة. ومضافًا الى هٰذا فإن سير النفوس في المراتب الدنيا وضعفها الوجودي في تفسير حقيقة النفس يجرّهم إلى الخطإ. ومن هنا فإن هٰذا الاختلاف لا يعدُّ دليلًا على إمكانيّة وقوع الخطإ في العلم الحضوريّ وأنّه يمكن الترديد فيه ولا يُمكن الوصول بواسطته إلى حقائق الأشياء، بل إنّ اختلاف الآراء هٰذه ناشئ عن العلتين المذكورتين. والالتفات إلى هٰذين الموضوعين وخاصة مصاحبة العلوم الحصوليّة للحضوريّة، وفصل العلم الحضوريّ عن العلم الحصوليّ ينجينا من الوقوع في الخطإ.

النقض الخامس: الخطأ في تشخيص الحالات النفسانية

نحن عندنا علم حضوري بحالاتنا وانفعالاتنا النفسانيّة مثل عواطفنا، لٰكن ربما نعتقد أحيانًا أننا نحب شخصًا لٰكنّنا في الواقع نكرهه بشدة، أو على العكس قد نتصور أننا نكرهه بشدة، لٰكنّنا في الواقع نحبه. وعليه فمن الممكن أن نقع في الخطإ في تشخيص حالاتنا النفسانية، مع العلم أنها علوم حضوريّة لا يُمكن وقوع الخطإ فيها. وبذٰلك تُنقض أهم خاصّيّة معرفيّة في العلوم الحضوريّة وهي عدم إمكانيّة وقوع الخطإ فيها.

الجواب

من أجل تحليل النقض الخامس وتقويمه؛ يجب الالتفات إلى أنّ صور المسألة وفروضها مختلفة، ويتضح الجواب بعد تفكيكها:

الصورة الأولى: اجتماع الصفات المتضادّة كالكراهية والمحبّة

من الواضح أنّ اجتماع الصفات المتضادّة كالكراهية والمحبة، لا محذور فيه مع اختلاف جهتها. توضيح حل الإشكال في الفرض المذكور مبني على معرفة الإنسان، ومواصفاته وأبعاده الروحيّة المتنوعة. وتكوين النفس الإنسانيّة يتيح لها الإمكانيّة في أن تحب شخصًا، وتكرهه في الوقت نفسه؛ هٰذا لأنّ كلّ شخصٍ يمتلك أوصافًا وخصائص متنوعة تكون منشأً لبروز الميول المختلفة نحوه. فالشخص قد يكون محبوبًا بسبب إحدى صفاته، وقد يكون مكروهًا بسبب صفة أخرى[1]. وبهٰذا يكون الشخص منشأ ردود فعل مختلفة تجاهه من قِبَل الآخرين بلحاظ الصفات المختلفة الّتي يتصف بها. مثلًا شخصٌ محبوب عند الآخرين لأنّه شجاع، ونفس الشخص هو مكروهٌ عندهم لاتصافه بالبخل أو الفسق. ومن هنا وبقليل من التأمّل في ذواتنا نجد بوضوح أنّ اجتماع الأضداد في الفرض المذكور لا مانع منه مع تعدد الحيثيات، بل هو أمر متحقق فعلًا.

---

(1) مستفاد من جواب الأستاذ آية الله مصباح يزدي.

الصورة الثانية: تبدّل صفة إلى صفة مضادّة لها

كثيرًا ما يُحب الإنسان شخصًا ثمّ يتحوّل الحبّ إلى كراهية، أو يكره ثم تزول الكراهية وتتحول إلى محبة بل عشق. مفتاح حل المشكلة في هٰذه الصورة يكون بالالتفات إلى منشإ ظهور هٰذا التبدّل لنعرف هل العلم به معرفة حضوريّة أم حصوليّة. يبدو أنّ منشأ تبدّل العشق إلى ضدّه وهي الكراهية، هو أنّ العاشق اكتشف في معشوقه صفة أخرى يكرهها. مثلًا وصل إلى قناعة أنّ محبوبه ليس صادقًا في محبته له، وأنّه يحب غيره. وعليه فعند الاطلاع على خيانته يتبدّل عشقه إلى كراهية. وفي هٰذه الفئة من تبدّل الميول، تُعلم خصائص التبدّل بالعلم الحصوليّ لا الحضوريّ. فنحن ندرك خوفنا وحبّنا بالعلم الحضوريّ، لٰكنّ حب الآخرين أو كراهيتهم لنا أو خوفهم منّا ندركها بالعلم الحصوليّ وبمعونة القرائن والشواهد، لا بالعلم الحضوريّ.

وبهٰذا فإن تبدّل الميول كتبدل المحبة إلى الكراهية، معلول لمعرفة الشخص الحصوليّة بالخصائص الباعثة على الكراهية عند الآخر. وبعبارة أوضح نقول إنّ هٰذا التبدّل ناشئٌ من أننا نعلم بالعلم الحصوليّ بميزة أو صفة في الشخص، وبسببها نبدأ نحبه. وبعد ذٰلك نرى أننا أخطأنا في تشخيصنا وأنّه لا يمتلك تلك الصفة وقد دلّت القرائن والشواهد الخاطئة على اتصافه بها، وحينئذ سنكرهه. إذن الّذي تسبب بتبدّل المحبة إلى كراهية هو العلم الحصوليّ بميزة أخرى فيه. وأحيانًا تحدث عكس هٰذه الحالة بأن: نكره شخصًا بشدة استنادًا إلى الشواهد الّتي تدل على أنه عدو ثم نكتشف خطأ

تلك الشواهد بواسطة شواهد أخرى تفيد المعرفة الحصوليّة وأنّه لم يكن كذٰلك، بل كان يريد لنا الخير.

إذن أن نحب شخصًا ثم نكرهه، أو ندرك أننا نحب شخصًا، بينما كنا نكرهه لا يدل على أنّ علومنا الحضوريّة قابلة للخطإ وأن للخطإ سبيلًا إليها، بل إنّ كلًّا من الحب والكراهية له واقعيّة في وعاءه. وبالنسبة لموارد من هٰذا القبيل يعني أن نحب شخصًا ثم نكرهه أو العكس، نجد أنّ العلم الحصوليّ دخيلٌ في بروز حالاتنا النفسانية، والمحبة أو الكراهية الّتي ظهرت ناشئة عن العلم الحصوليّ؛ كما أننا نشعر بالخوف عند سماع صوت مهول، أو نهرب عند رؤية حيوان مخيف. ومنشأ ظهور الخوف، والحب، والكراهية وأمثالها في مثل هٰذه الموارد هو العلم الحصوليّ؛ لٰكن في نفس الوقت نمتلك علمًا حضوريًّا بتلك الحالات بعد أن تجد لها طريقًا من العدم إلى ساحة الوجود. وعلّة ظهور هٰذه الحالات ـ مهما كانت ـ لا دور له في حضوريتها وعدم إمكانيّة خطإ العلم بها. حتّى إذا خفنا خطأً وكان علمنا الحضوريّ بالخوف ناشئًا عن الوهم وتصور أمر مخيف، فنفس هٰذا العلم ليس خطأً، بل إنّ هٰذا العلم ـ بنفسه ـ لا يُمكن الخطأ فيه. إذن علينا في أحكامنا أن نفكك الحيثيات بعضها عن بعض.

في الفرض الأول، أيْ في موارد من قبيل أن نحب شخصًا بينما نكرهه، هٰذا الحل فعّال أيضًا؛ بل يتضح بقليل من التأمل أنّ خطأنا في هٰذه الموارد أيضًا يرجع إلى العلم الحصوليّ. فنحن نعتقد خطأً أنّ حبّنا مطلقٌ نحو ذٰلك الفرد، لٰكن تصور الإطلاق هٰذا خطأٌ، بل نحن لدينا محبة له وكراهية أيضًا؛

الكراهية بسبب صفة من صفاته والمحبة بسبب خاصّيّة أخرى من خصائصه. لٰكنّنا كنا نتصور خطأً أننا نحبه بشكل مطلق، بينما محبتنا تجاهه كانت نسبية، وتعلق به حبّنا بسبب صفة من صفاته المرغوبة. وعليه فإنّ الخطأ في هٰذه الفئة يرجع إلى العلم الحصوليّ وتصورنا الإطلاق؛ لأننا لم نلتفت سوى إلى ميزته المرغوبة، ولذٰلك أحببناه وتصورنا أننا نحبه بشكل مطلق؛ بينما غفلنا عن خاصيته الأخرى غير المرغوبة، ولو كنّا تنبّهنا إلى تلك الخاصّيّة، سنكرهه بسببها.

ومضافًا إلى هٰذا، تجدر الإشارة إلى أنّ جميع الحالات النفسانيّة ومنها كراهيتنا، وخوفنا، ومحبتنا للأشخاص ليست أمورًا دائمة وعلى نحو المَلَكة. فهناك حالات من حبّنا حاليّة وسريعة الزوال ولم تصل إلى مستوى المَلَكة. والبحث حول اجتماع الحب والكراهية وأمثالهما يختص بالمَلَكات؛ كما أنّ البحث حول عدم إمكانيّة خطإ الحالات النفسانيّة ممكن في موردها. وأما في الأحوال سريعة الزوال وغير المستقرة، فمن الواضح أنه لا يوجد تصوّر صحيح للإشكال النقضي حولها؛ لأن تعاقبها لا شك فيه، ولاتؤدي إلى إشكال لعدم إمكانيّة الخطإ في العلم الحضوريّ. ومجرد أننا نكره شخصًا بعد أن كنّا نحبه لا ربط له بعدم إمكانيّة الخطإ في العلم الحضوريّ.

والحاصل أنّ تبيين الخطأ في مثل هٰذه النقوض يرجع إلى العلم الحصوليّ. وعليه فإن عدم القدرة على التحليل الصحيح للمسألة وتفكيك العلم الحضوريّ عن الحصوليّ ـ وعادة ما تكون العلوم الحضوريّة مصحوبة بالكثير من العلوم من سنخ العلم الحصوليّ ـ صار منشأً للمغالطة، وأدّى إلى هٰذا

الإشكال الّذي يدّعي أننا نقع في الخطإ في تشخيص حالاتنا النفسانية؛ بينما علمنا بها حضوري ولا يُتصور الخطأ فيه.

النقض السادس: المكاشفات الباطلة والشيطانيّة واختلاف الشهودات

أقرَّ العرفاء بوجود الخطإ في المكاشفات العرفانيّة، ولذٰلك قسّموا المكاشفات إلى "ربّانيّة ومَلَكيّة" و"نفسانيّة وشيطانيّة"، ووضعوا المعايير لتقويم المكاشفات الحق والصحيحة وتمييزها عن المكاشفات الباطلة والكاذبة.

ومضافًا إلى ذٰلك، نجد الكثير من الاختلافات في شهوداتهم ومكاشفاتهم. ووجود الاختلاف في المكاشفات شاهد على تحقق الخطإ فيها، رغم أنّها جميعًا علوم حضوريّة. إذن هناك سبيل للخطإ في العلوم الحضوريّة.

الجواب

يمكن الجواب عن هٰذا النوع من النقوض بالتفكيك بين العلوم الحضوريّة أو المكاشفة والتفسيرات المصاحبة لها. وتوضيح ذٰلك أنه على فرض صدق كل مدّعي المكاشفة طول التاريخ وغضضنا النظر عن الكثير من المحتالين والدخلاء بينهم، فحينئذ يبدو أنّ جميع المكاشفات في وعائها لها واقعيّةٌ حتّى الأحلام المضطربة في مرتبة المثال المتصل، وكل ما يراه الشخص حتّى المكاشفات النفسانيّة والشيطانيّة أو الأحلام المضطربة، إنما يشاهده حضورًا. إذن حتّى الإلقاءات الشيطانيّة والنفسانيّة، هي أمورٌ واقعيّةٌ لها حقيقة في وعائها وليست كاذبة وخاطئة. وفي المكاشفة الشيطانية، حقًّا

الشيطان له إلقاءات فإنّه يلقي للشخص صورة أو صورًا. لٰكن مع كون جميع هٰذه المكاشفات واقعية، فما هو معنى الخطإ فيها؟

يبدو أنّ الخطأ في مثل هٰذه المكاشفات يحدث حينما نتلقى الإلقاءات الشيطانيّة أو النفسانيّة على أنها إلقاءات ربانية، أو على العكس حينما نتعامل مع المكاشفة الربّانيّة على أنّها نفسانيّةٌ أو شيطانيّةٌ. إذن الخطأ يحدث في تبيين وتفسير المكاشفة. وبعبارة أخرى نقول إنّ منشأ الخطإ في مثل هٰذه المكاشفات يرجع إلى تفسيراتها والتعبير عنها؛ كما هو الحال في الجوع أو العطش الكاذبين، مثلًا الشخص المبتلى بهٰذا المرض يشعر بالجوع مع أنّ معدته مملوءة، ولا حاجة له بالطعام. وهٰذا الشعور واقعي وصحيح والمريض يجده في نفسه ومنشؤه نوع من المرض؛ لٰكنّ الخطأ يقع في تفسير الشخص المريض لهٰذا الإحساس وبحثه عن علته وتوصله إلى نتيجة تقول إنّ منشأه هو خلو المعدة من الطعام، والنتيجة هي أنه بحاجة لتناوله. وما يجده الشخص بالشهود والحضور في المكاشفات الشيطانيّة والإلقاءات النفسانيّة هو أمرٌ واقعيٌ لا يمكن الخطأ فيه. لٰكنّ التفسيرات والتعليلات تكون عُرضة للخطإ. ولذٰلك حذّر العرفاء السالكين من هٰذا النوع من الشهودات – بل والكثير من الشهودات في مرتبة أعلى – الّتي يمكن أن تكون خادعة وتعرقل مسير الشخص، وعرّفوهم بترتيب الشهودات والمكاشفات. ومن جملة تقسيم الشهودات، مضافًا إلى تقسيمها إلى "ربّانيّةٌ ومَلَكيّةٌ" و"شيطانيّةٌ ونفسانيّةٌ"، تقسيمها إلى صوريّةٍ ومعنويّةٍ. وقد نبّه العرفاء حول بعض مراتب الكشف الصوري إلى أنّ السالك يجب

أن يجتاز هٰذه المراحل وألا يغرق في الصور المشهودة، وأن يكون سعيه منحصرًا في الهدف النهائي وهو مشاهدة ذات الحق تعالى[1].

وبهٰذا فإن تقسيم الإلقاءات أو الواردات القلبيّة إلى الصحيح والفاسد وتقسيم الصحيح إلى رباني ومَلَكي وتقسيم الفاسد إلى شيطاني ونفساني، وكذٰلك المعايير المعروضة لتقويم وتشخيص المكاشفات الصحيحة والحقة من الباطلة والخاطئة – كما يلاحظ في بعض المؤلفات العرفانيّة من قبيل *مفتاح* القونوي وشرحه مصباح الأنس –[2] لا يعني أنّ المكاشفات يُمكن خطؤها وأن قسمًا أو أقسامًا منها لا تتطابق مع الواقع؛ بل المراد كما يُستفاد من عبارة القونوي هو أنه لا يمكن الاستناد إليها: «**وبه يتمكن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلٰهيّ أو المَلَكي، وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به**»[3].

---

(1) راجع: القيصري، داود بن محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل السابع، ص33ـ36؛ آشيتاني، سيد جلال الدين، "شرح مقدمه‌ى قيصرى بر فصوص حكم" [شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم]، ص554، ابن الفناري، مصباح الأنس، ص15؛ الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح هنري كوربان، ص 462 ـ 472.

(2) راجع: ابن الفناري، مصباح الأنس، ص 15، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، مفتاح غيب الجمع والوجود، في: ابن الفناري، مصباح الأنس، ص 15.

(3) القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق، مفتاح غيب الجمع والوجود، في: ابن فناري، مصباح الأنس، ص 15.

وتوصيف ابن الفناري أيضًا للإلقاء الفاسد يدل على أنّ مراده هو لا ينبغي الوثوق بمثل هٰذا الإلقاء ولا الاعتماد عليه: «**والإلقاء إما صحيح أو فاسد ممّا لا ينبغي الوثوق به**»[1].

بل يمكن القول إنّ التعبير بـ"الفاسد" عن الإلقاء الشيطاني والنفساني، يعدُّ بنفسه قرينة على أنّ المراد من الإلقاء الصحيح، هو الصحيح مقابل الفاسد، لا الصحيح مقابل الكاذب وغير المطابق للواقع.

والحاصل هو أنّ العارف ليس في مقام تبيين الصدق من الكذب، فهٰذه الميزة تختص بالقضيّة، وإنما يسعى إلى تمييز الهواجس والوساوس الشيطانيّة والنفسانيّة عن الواردات الإلٰهيّة والمَلَكيّة، لكي يستطيع بناء أسس نظامه العرفاني اعتمادًا عليها، وتقديم رؤية كونيّة عرفانيّة، وأمورًا من هٰذا القبيل. وبملاحظة ما تقدم يمكن فهم أنّ اختلاف رأي العرفاء في مكاشفاتهم ناشئ عن تفسيراتهم الناشئة بدورها من معلوماتهم الذهنيّة. وكل شخص يقوم بتفسير شهوداته على أساس ذهنيته ومعلوماته القبْليّة وهي علومٌ حصوليّة، وبعد تفسيرها وتبيينها، يقيم وفقًا لمقبولاته أسس البنى التحتيّة لنظامه العرفانيّ؛ ذٰلك النظام المتكوّن من المعارف الحصوليّة الّتي تتعامل مع القضايا والمفاهيم؛ وبنيته التحتيّة وما فوقها من بنيةٍ عبارةٌ عن القضايا، أو تفسيرات العلوم الحضوريّة والتجارب العرفانيّة للشخص.

---

(1) راجع: ابن الفناري، مصباح الأنس، ص15.

والحاصل هو أنّ الخطأ بمعنى الكذب وعدم المطابقة للواقع لا سبيل له في المكاشفات العرفانيّة. والمكاشفات الّتي سُمّيت "باطلةً" و"فاسدةً" وأمثالها، هي في الواقع مكاشفاتٌ ووساوس أو هواجس شيطانيّة ونفسانية، ولا يمكن الوثوق بها. وعليه فإن الأخطاء الّتي تُنسب إلى المكاشفات العرفانيّة، إما أن يكون الخطأ فيها بمعنى آخر، أو ترجع إلى تفسيراتها، ويمكن التخلص من هٰذه المغالطة بالتفكيك بين حيثيّة الحضور وحيثيّة التفسير أو البيان، كما أنّ اختلاف الآراء الّذي يبدو في المكاشفات ناشئٌ عن هٰذه التفسيرات المبنيّة على مقبولات ومعلومات الشخص القبْليّة المقبولة عنده. ومن هنا فإن اختلاف الآراء ليس في نفس الحضورات والمشهودات، بل في العلوم الحصوليّة المرتبطة بها[2][1].

النتيجة

أهمّ خاصّيّة معرفيّة في العلوم الحضوريّة والشهوديّة ليس مجرد عدم الخطإ في مثل هٰذه المعارف، بل يمكن الذهاب أبعد من ذٰلك وادعاء أنّ الخطأ لا يُتصور فيها أيضًا. ورغم هٰذه الخاصّيّة، فمن الممكن أن يُظن أنّ عدم إمكانيّة خطإ الشهود أو العلم الحضوريّ يُنقض في موارد كثيرة.

بعد استعراض أهم النقوض الّتي قد توجَّه إلى عدم إمكانيّة الخطإ في

---

(1) إشارة إلى الملحق الثاني الذي سيأتي في نهاية هٰذا الفصل. (المحقّق)

العلوم الشهوديّة والمعارف الحضوريّة فهمنا أنه يمكن الإجابة عن أهم النقوض والإشكالات المحتملة والعثور على حلول لها بملاحظة المراتب المختلفة للعلم الحضوريّ وشدتها وضعفها وكذٰلك مصاحبة العلوم الحضوريّة لكثير من التفسيرات وتفكيك هاتين الحيثيتين إحداهما عن الأخرى، وكذٰلك بالالتفات إلى مفهوم الخطإ في الشهودات وتغايره مع الخطإ في القضايا، الّذي هو بمعنى عدم المطابقة للواقع. والنتيجة هي أنه لا يمكن نقض عدم إمكانيّة خطإ العلم الحضوريّ الّذي هو أهم خصوصيّاته المعرفيّة بأي واحد من تلك الإشكالات المتقدمة.

وهناك جواب عام لجميع تلك النقوض مضافًا إلى ما تقدّم من حلول وهو: على فرض إثبات أنه في مورد ما هناك مجال للخطإ، أو وقع خطأٌ فيه بالفعل، فذٰلك المورد يجب عدّه خارجًا عن نطاق العلم الحضوريّ. إنّ وقوع الخطإ في مورد أو مجرد إمكانيّة وقوع الخطإ فيه وإن لم يتحقق بالفعل، يحكي عن حقيقة وهي أنّ العلم المذكور ليس حضوريًّا، لا أن نعدّه حضوريًّا ويمثل نقضًا لعدم إمكانيّة الخطإ في مثل هٰذا النوع من المعرفة. فعدم إمكانيّة الخطإ في العلم الحضوريّ خاصّيّة أو قاعدة لا يمكن التشكيك فيها بأي نقض؛ لأنّه نيلٌ للواقع نفسه، لا صورته الذهنيّة ومفهومه.

الملاحق

[1] طرح معضلة حرقة العضو المقطوع في علم النفس وحلها

بعد بحث وتقويم الإحساسات الكاذبة بالألم، والحكّة، والحرقة وأمثالها في العضو المقطوع ومن خلال مراجعة وتتبع مؤلفات علماء النفس توصلنا إلى نتيجة وهي أنه في بعض اتجاهات علم النفس كعلم النفس الفسيولوجي، وعلم النفس العصبي، وعلم النفس المعرفي تنبّه بعض الباحثين إلى هٰذه المسألة وقدم حلًّا أو حلولًا لها. وقد أكدوا على دور قشـرٍ من المخ(1) يُدعى "القشر الجداري"2 في إطلاع الإنسان على جسمه ومناطقه المختلفة، وصرّحوا بوجود الإحساسات الخياليّة حتّى بالنسبة للأشخاص الفاقدين لليد أو الرجل منذ الولادة. يقول كارلسون حول هٰذا الموضوع:

«من الأمور اللافتة للنظر هو الإحساس بالألم الّذي يحدث بعد بتر اليد أو الرجل. فيما يربو على سبعين بالمائة من الّذين تعرضوا لبتر هٰذه الأعضاء، يشعرون فيما بعد بأن اليد أو الرجل المبتورة ما تزال موجودة، ويتصورون أنّ

---

(1) Cerebral cortex. [المترجم]

(2) Parietal lobe.

العضو المذكور مجروح. ويطلق على هٰذه الظاهرة وهم اليد أو الرجل[1]... والأشخاص المبتلين بهٰذا الوهم يقولون إنهم يشعرون باليد أو الرجل المبتورة شعورًا واقعيًّا جدًّا، ويقول غالبيتهم إنهم حينما يسعون لعمل شيء بها، يشعرون كأن اليد أو الرجل تستجيب لهم. وأحيانًا يدرك هٰؤلاء الأشخاص بنحو من الأنحاء كأنهم يحرّكون أيديهم أو أرجلهم إلى الأمام، وقد يشعرون أنهم مضطرون إلى تجنيب اصطدام ذٰلك العضو بإطار الباب، أو ينامون بوضعيّة بحيث يجتنبون أن يكون ذٰلك العضو المبتور تحتهم أي بين جسمهم والفراش. وقد ذكر هٰؤلاء جميع أنواع الإحساسات من قبيل الألم، والضغط، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، والحكة، والتعرّق، والتنمّل في ظاهرة وهم الأطراف»[2].

وأهمّ حلٍّ قدّمه بعض الباحثين وبيّنه كارلسون قائلًا:

«كان التفسير التقليدي السائد لظاهرة وهم الأطراف هو نشاط العصبونات الحسّـيّة المرتبطة باليد أو الرجل المبتورة. ويُحتمل أنّ هٰذا النشاط يفسّره النظام العصبي على أنه صادر من العضو المبتور. وحينما تُقطع الأعصاب ولا يمكن إقامة الاتّصالات بين الأجزاء المبتورة مجددًا، تتكون في نهايات الأعصاب المقطوعة تكتلات تدعى الأورام العصبيّة. وعلاج الألم الوهمي هو قطع هٰذه الأعصاب في أعلى الورم العصبي، وقطع الجذور

---

(1) ويسمى بالإنجليزي ـوهم الأطرافـ Phantom limb. [المترجم]

(2) كارلسون، نيل ار. ، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة أردشير أرضي وآخرون، ج1، ص328ـ329.

الخلفيّة الّتي تحمل الايعازات من هٰذه الأعصاب إلى النخاع أو إتلاف جزء من المهاد [الثالاموس] أو قشر المخ الّذي يستقبل الإشارات. وأحيانًا تكون هٰذه الأساليب مجديةً لفترة، ولٰكن في أغلب الموارد يعود الألم مرّة أخرى.

يفترض العالم ميلزاك أنّ إحساس الألم الوهمي يرتبط ببنية القشـر الجداريّ... فالقشر الجداريّ له دور في اطلاعنا على جسمنا. وفي الواقع فإن الأشخاص المبتلين بتلف في الفص الجداري (وخاصة التلف في النصف الأيمن منه) يدفعون رجلهم خارج فراشهم، ويعتقدون أنّ هٰذه الرجل لغيرهم. ويتحدث ميلزاك عن بعض الأشخاص الّذين ولدوا بدون يد أو رِجل، ولٰكنّهم مع ذٰلك يحسّون بالألم الوهمي. وهٰذا الأمر دليل على أنّ مخ الإنسان مبرمج بشكل جيني على استقبال الإحساسات من اليد أو الرجل»[1].

[2] علاقة الشهود بالتجربة الدينيّة

وفي الختام يجب التنبيه إلى أنه في باب العلم الحضوريّ والمعارف الشهوديّة مضافًا إلى المطالب الّتي بحثناها، هناك مطلب جدير بالبحث وهو مسألة ارتباط الشهود بالتجربة الدينيّة وهو بحثٌ مقارن. ومكان البحث المفصّل في

---

(1) كارلسون، نيل ار. ، "روان شناسی فیزیولوژیک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة أردشير أرضي وآخرون، ج1، ص329.

هٰذه المسألة هو نظريّة المعرفة الدينيّة وفلسفة الدين[1]. ويمكن أن نقول هنا بشكل إجمالي: لقد طرحت نظريّاتٌ مختلفةٌ ومتعارضةٌ في فلسفة الدين حول حقيقة التجربة الدينيّة. فإذا كان مراد الفلاسفة من التجربة الدينيّة، هو الشهود والمكاشفات العرفانيّة، فقد تقدّم البحث فيها. ولٰكنّ الكثير منهم لا يقصدون من التجربة الدينيّة الشهود أو المكاشفات وبالتعبير الأكثر شيوعًا ليست هي التجارب العرفانيّة، بل نظريّاتهم الأساسيّة في مجال حقيقة التجربة الدينيّة هي إما أنّ التجربة الدينيّة مجرد شعور وليس مصدرًا أو أداة مفيدة للمعرفة، أو أنها تجربة تتكون في إطار المعلومات القبْليّة وذهنيّة المجرِّب، وتتكوّن على أساسها. ومن هنا لا يمكن عدّها طريقًا أو أداة للمعرفة أو داخلة تحت نطاق مجموعة المكاشفات والتجارب العرفانيّة. نعم ذهب البعض مثل آلستون إلى أنها إدراكٌ مثل الإدراك الحسّي. وعلى أساس هٰذه الرؤية فكما أنّ الإدراك الحسّيّ مصدر أو أداة لمعرفتنا بالطبيعة، فالتجربة الدينيّة أيضًا مصدر أو أداة لمعرفتنا بالله. ويعتقد آلستون أنه بالرغم من وجود الشبه الكبير بين التجربة الدينيّة والحسّيّة، لٰكنّ هناك امتيازات

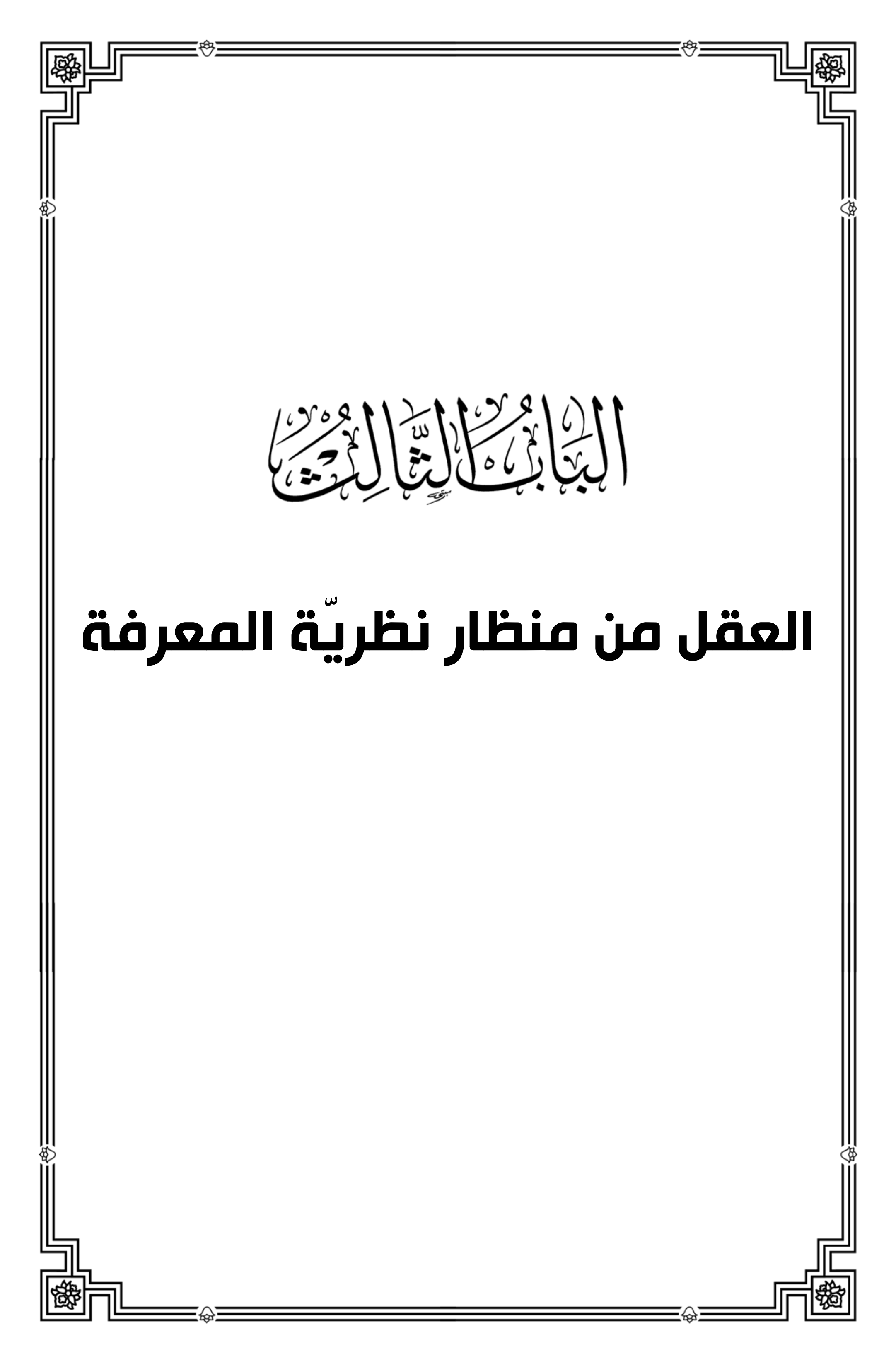
---

(1) يتم التعرض إلى هٰذا الموضوع في الدفتر الثالث من مشروع نظرية المعرفة الدينية: راجع: حسين زاده، محمد، "نگاهى معرفت شناختى به وحى، الهام، تجربه‌ى دينى و عرفانى وفطرت" [نظرة معرفية إلى الوحي، والإلهام، والتجربة الدينية والعرفانية والفطرة]، الفصل الثالث والرابع.

واختلافات كثيرة بينهما. وعلى هٰذا الأساس فإنّ نظريّة التجربة الدينيّة أمرٌ مفيد للمعرفة[1].

(1) See: Wayne Proudfoot religious experience Steven Katz "language Epistemology and Mysticism", in: Mysticism and Philosophical Analysis, Katz (ed.); Wiliam Alston, religious Diversity and Perceptual Knowledge of God, (Faith and Philosophy, v.5; M. Peterson & others, religious Belief, ch.6.

انظر أيضًا: باربور، إيان، "علم و دين" [العلم والدين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي؛ حسين زاده، محمد، "فلسفه دين" [فلسفة الدين]، الفصل الأول والثالث؛ المؤلف نفسه، "نگاهى معرفت شناختى بهوحى، الهام، تجربهى دينى و عرفانى و فطرت" [نظرةٌ معرفيّةٌ إلى الوحي، والإلهام، والتجربة الدينية والعرفانية والفطرة]، الفصل الثالث والرابع.



الباب الثالث

العقل من منظار نظريّة المعرفة



العقل.. ماهيّته وأقسامه وخصائصه

المقدّمة

العقل هو أحد أهم مصادر أو طرق المعرفة. ويمكن البحث حول العقل من زوايا مختلفة، وفي هٰذا الكتاب نتعرض له من منظار معرفي. والهدف هو أن نعرّف العقل من منظار نظريّة المعرفة بلحاظ أنّه مصدرٌ للمعرفة. ثم نبحث أقسام العقل بما يشمل العقل النظريّ والعمليّ، وبعدها نبحث حقيقة العقل النظريّ والعمليّ وخصائصهما أو امتيازاتهما، ونتطرق في مطاوي البحث إلى حل مسألةٍ وهي هل العقل العمليّ مقصودٌ وغايةٌ أيضًا في نظريّة المعرفة أم لا؟ من الواضح أنّ جواب السؤال الأخير مبني على حل مسألة أخرى وهي هل العقل العمليّ مفيد للمعرفة أيضًا، وهل يعدُّ مصدرًا أو أداة معرفيّة؟

ثم نواصل البحث في فصل مستقل حول بحث وظائف العقل النظريّ ونشاط العقل في كل واحد من المفاهيم والقضايا والدور الّذي يمكن أن يلعبه في كل منهما. وأخيرًا في ختام هٰذا القسم نشير إلى دور العقل في القضايا القبْليّة ودور مثل هٰذه القضايا في المعارف الإنسانيّة.

أهمّيّة البحث حول العقل، وأنواعه، ووظائفه واعتباره من الوضوح بمكان لا يحتاج معه إلى كلام وبيان. ولا يُنكَر دوره في صناعة المفاهيم الكلّيّة، وتعريف المفاهيم، وصناعة القضايا، وخاصة القضايا الكلّيّة وإقامة

الاستدلال؛ بل يمكن إضافة: أنّ الإنسان ينال معرفة عميقة وواسعة بالأشياء مستفيدًا من مصدر العقل وعن طريق نشاطاته ووظائفه المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكلّيّة وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم، وصناعة القضيّة، وتأليف الاستدلال، وأمثالها؛ ولا تُنال هٰذه المعرفة بواسطة الحواس.

تاريخ البحث

البحث حول العقل واعتباره ذو تاريخ طويل يمتد إلى عصر اليونان القديمة. وقد كان هٰذا البحث مطروحًا في تلك العصور قبل سقراط. وقد اعتمد الإيليون[1] على العقل متبعين بارمينيدس (٤٧٥ـ٥٤٠ ق.م)، ورأوا أنّ العقل هو الطريق المعتبر الوحيد. وقد آمنوا بأنّه يمكن معرفة واقعيّة الأشياء، بل وجود الحركة عن طريق العقل. وما ندركه بالحواسّ مجرد ظهور [للأشياء] وأمر وهمي. ورغم إذعان بارمينيدس بوجود قوّة إدراك الحس والعقل في الإنسان، لٰكنّه ينبّه على أنّ إدراك الحس مليء بالتناقضات ولا يُنتج سوى "الظن". والإنسان يعرف بحواسه الظاهر فقط لا الواقع، ويعرف الظاهر[2] لا واقع الأشياء[3]، وأما واقع الأشياء فيدركه عن طريق العقل.

(1) الفلاسفة المنسوبون إلى مدينة Elea.

(2) noumenon.

(3) Phenomenon.

يسمّي بارمينيدس الشـيء الّذي تمنحنا الحواسّ إياه "العقيدة"[1]؛ وأما المعلومات الّتي يعطينا العقلُ إياها فيسمّيها "المعرفة". وبهٰذا يميّز بين طريق الحقيقة أو المعرفة وطريق العقيدة ويُصرُّ على هٰذا التمايز بينهما. وبما أنّ مُدركات الحواسّ مليئة بالتناقضات من قبيل أن يرى الشخص البناية الّتي هي على شكل مكعب مستطيل، دائريةً، فهو لا يرى اعتبارًا سوى لطريق العقل الّذي يمكن بواسطته الوصول إلى الحقيقة والمعرفة. ومن هنا فعلى رأي بارمينيدس وأتباعه يكون الطريق المعتبر الوحيد للمعرفة هو العقل الّذي يُمكن به معرفة حقائق العالم وظاهراته[2].

واصل أفلاطون (428 – 347 ق. م) بحث هٰذه المسألة وأصرَّ على حصر الاعتبار بالعقل وإدراك الكليّات فقط[3]. وأمّا تلميذه أرسطو (384 ـ 322 ق.م) فقد اعتقد باعتبار الحسّ أيضًا، وثبّت القيمة المعرفيّة لكلتا القوتين الإدراكيتين، وأسس علم المنطق من أجل الصيانة من الخطإ في الفكر،

---

(1) Opinion.

(2) See: F. M. Cornford, Plato and Parmenides, p.30-48; C. C. W. Taylor (ed.), From the Beginning to Plato, p.145-148;
كوبلستون، فريدريک، "تاريخ فلسفه" [تاريخ الفلسفة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ج1، ص61ـ62؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص27ـ34؛ لفان (Levine)، "فلسفه يا پژوهش حقيقت" [الفلسفة أو بحث الحقيقة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ص57ـ58.

(3) راجع: كوبلستون، فريدريک، "تاريخ فلسفه" [تاريخ الفلسفة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ج1، ص171ـ192.

الشامل للتعريف والاستدلال وهما من عمل العقل[1]. والرواقيون أيضًا رغم كل ما قيل عنهم من أنهم حسّيون ويستندون إلى التجارب الحسّـيّة، لٰكنّهم عقلانيون بنحو ما. وبحسب رأيهم "يمكن معرفة نظام الواقع عن طريق العقل فقط"[2]. مضافًا إلى هٰذا فهم يتقبلون العقل من زاوية أخرى وهي أنهم يذعنون بتحقق المفاهيم القبْليّة أو المتقدمة على التجربة[3].

وعليه فإن بحث العقل واعتباره مطروحٌ في الفكر الفلسفيّ الغربي منذ الماضي البعيد مستمرًا إلى الآن. وقد تواصل النزاع حول اعتبار العقل الّذي أُسِّسَ وفقًا لرؤية الأبيقوريين طوال التاريخ وخاصة في أوساط المتكلمين المسيحيين والإيمانيين. ورغم أنّ أبيقور عُدّ في تاريخ الفلسفة مؤسسًا للمذهب الحسّـيّ، لٰكنّ مثل هٰذا الاتجاه كان سابقًا عليه[4]. والأبيقوريون مثل الرواقيين كانوا حسّيّين بشكلٍ لا يخلو من تناقضٍ. فالأبيقوريون رغم اتّجاههم الحسّـيّ، لٰكنّهم يرون أنّ بعض الأمور يمكن معرفتها عن طريق العقل أو اللوغوس[5] فقط، وآمنوا أنّه عن طريق العقل فقط يمكن نيل مثل تلك الأمور.

---

(1) المصدر السابق، ص319ـ330.

(2) المصدر السابق، ص444.

(3) المصدر السابق، ص443ـ444.

(4) Jonathan Dancy & Ernest Sosa, A Companion to Epistemology, P. 152-153.

(5) اللوغوس Logos: لفظ يوناني يعني الكلمة أو العقل أو القانون، وهو مصطلح شائع الاستعمال في الأدبيات الفلسفيّة والدينية، فهو عند أفلاطون وأرسطو قانون الوجود وأحد المبادئ المنطقية، وعند الرواقيين قانون العالمين الطبيعي والروحي في إطار وحدة الوجود. كان أول من استخدم مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية هيراقليطس [نقلًا عن موقع: الموسوعة العربية: https://www.arab-ency.com/ar . المترجم]

وقد نشب في الثقافة المسيحيّة صراع جادّ وأساسيّ حول تعارض العقل والدين ونفي اعتبار العقل في رؤية الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين. وكذٰلك اختلف المتكلمون المسيحيون منذ القرون الأولى حول علاقة العقل بالدين. وفي القرون الوسطى اعتقد بعضهم تبعًا لأوغسطينوس بأن الإيمان مقدّم على العقل. وقد كان شعار أوغسطينوس: «**إذا أردت أن تفهم، فعليك أن تؤمن**»[1]. وكان لهٰذا الشعار صدىً واسعٌ في أوساط الكثير من المتكلمين وأتباع الديانة المسيحية، ومنهم آنسلم القائل: "أنا لا أسعى وراء أن أفهم أوّلًا ثم أؤمن، بل أؤمنُ لكي أفهم"[2]. وبحسب رؤيته فإن الإنسان ما لم يؤمن لن يصل إلى الفهم والمعرفة[3].

واعتقد فريق آخر من المتكلمين المسيحيين بأنّه مع وجود الكتاب

---

(1) أوغسطينوس، "دربارهى اختيار" [حول الاختيار]، الباب الثاني، الفقرتين الثانية والسادسة، نقلًا عن: إتيان جيلسون، "عقل ووحى در قرون وسطى" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام پازوكى، ص10. راجع أيضًا: ديفيد لاسكم [David Luscombe المترجم]، "تفكر در دوره قرون وسطا" [التفكير في القرون الوسطى]، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، ص25.

(2) آنسلم، "كتاب حديث با نفس" [كتاب الحديث مع النفس]، نقلًا عن: إتيان جيلسون، "عقل ووحى در قرون وسطى" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام پازوكى، ص13.

(3) راجع: إتيان جيلسون، "عقل ووحى در قرون وسطى" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام پازوكى، والمؤلف نفسه، "روح فلسفه قرون وسطى" [روح الفلسفة الوسيطية]، ترجمة ع. داودي، ص8ـ9.

المقدّس، لا حاجة إلى العلوم الإنسانيّة، فالوحي يغنينا عن جميع المعارف الإنسانيّة، سواء العلوم الفلسفيّة أو التجريبيّة وأمثالها. وبحسب رؤية هٰؤلاء فإن التعاليم الدينيّة وتعاليم الكتاب المقدّس تتعارض مع المعارف الإنسانيّة. ومن هنا كانوا يصرّون على تعلّم الشريعة فقط، ويمنعون الناس من الانشغال بالفكر. وعليه فهٰؤلاء لم يُنكروا اعتبار العقل في مجال فهم وإدراك التعاليم الدينيّة العَقَديّة فحسب، بل أنكروا اعتباره في معرفة القوانين التجريبيّة والرياضيّة وأمثالها، ونفوا قيمة العقل والأحكام العقليّة مطلقًا.

الفريق الثالث من هٰؤلاء وهم المشهورون بـ"الرشديين اللاتين"[1] كانوا يؤمنون بأن المعارف الإنسانيّة ومنها الفلسفة لا تتعارض مع الإيمان والتعاليم الدينيّة. في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي أصدر أسقف باريس إتيان تامبيه تحريمًا رسميًّا شمل ٢١٩ من تعاليم الرشديين. وقد جاء في بعض هٰذه التعاليم: «**لا توجد في العالم حكمة سوى ما يرتبط بالفلاسفة**» (القضيّة ١٥٤) و«**لا ينبغي الإيمان إلا بما كان بدهيًّا بالذات أو ما يستنتج من القضايا البدهية**» (القضيّة٣٧)[2].

في عصر النهضة اتسعت دائرة اختلاف الرأي حول اعتبار العقل،

---

(1) نسبة إلى الفيلسوف الأندلسي المسلم أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (520 ـ 595 هـ). (المترجم)

(2) جيلسون، إتيان، "عقل و وحی در قرون وسطى" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام پازوكى، ص43ـ44.

وانتهى الأمر إلى الشكوكيّة الشاملة، وخاصة في مجال تعاليم المسيحيّة. هٰذه الشكوكيّة خلقت أزمة لمنتجات عصر التنوير، ورغم تصدي علماء من قبيل ديكارت[1] وأتباعه لها، لٰكنّها استمرت في الاتساع وتركت تأثيرها على الكثيرين. وفي القرن الثامن عشر الميلادي جاء رد فعل ايمانويل كانط على تيار الشكوكيّة بتصدّيه لنقد العقل، ووصل في النهاية إلى الانسداد أو الانغلاق المعرفي، وخلق أزمة لاعتبار العقل النظريّ في نطاق القضايا الفلسفيّة والكلاميّة، ووضع فرقًا بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)[2]، واستنتج أنّه لا يمكن معرفة

(1) وبالرغم من ذٰلك فقد ساهم عبر تشكيكه بالإدراكات الحسّيّة بنشر الشكوكية في نطاق القضايا المحسوسة، وما تزال المشاكل الناشئة عن ذٰلك تحاصر المفكرين الغربيين. ومضافًا إلى ذٰلك ربما يمكن ادعاء أنّ نظريته انتهت إلى الذاتانية [subjectivism]؛ كما ذهب البعض إلى أنّه باني الذاتانية (راجع: محمّدحسين زاده، "پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر" [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، ص22ـ23).

(2) العقل في مذهب كانت لا يعرف إلّا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها Noumena.» وورد في ويكيبديا: النومينون (باللاتينية: noumenon) هو مصطلح فلسفيّ ويقصد به ويرادفه في الاستخدام الفلسفيّ الشيء في ذاته (بالإنكليزية: thing in itself وبالألمانية: Ding an sich). ومصطلح النومينون لم يكن شائعًا حتّى جاء به الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانت ثمّ أصبح مصطلح النومينون مرتبطًا بالفلسفة الكانتية. والمقصود بالشيء في ذاته هو الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن وراء الظواهر. أصل كلمة نومينون هو أصل يوناني من كلمة (νοούμενον) المشتقة من الفعل (νοέω) ومعنى هٰذه الكلمة هو أعتقد أو أعني. وجمع هٰذه الكلمة باللغة

النومينون أو الشــيء في نفسه، بل إنّ ما نعرفه من الواقع هو ما يتركّب مع المعطيات الحسّــيّة في مرحلة الحسّاسيّة والفاهمة، والنتيجة هي أننا نعرف ما يظهر لا ما هو واقع؛ ونعرف الفينومينن لا النومينون. وبهٰذا سقط كانط أيضًا في مستنقع النسبيّة المعرفيّة، ودافع بصراحة عن الذاتانيّة وصِدْق المشاهِد مقابل صِدْق المشاهَد، بل عدَّ هٰذا أهم نتائج فلسفته. وبعد أن نفى اعتبار العقل النظريّ في نطاق ما وراء الطبيعة وأمثالها، قبل اعتبار العقل العمليّ، بل ذهب إلى أنّه يمكن من خلال العقل العمليّ إثبات قضيّة "الله موجود"، وأقام استدلالات في هٰذا المجال[1].

تركت آراء كانط تأثيرًا كبيرًا في الفلسفات الغربية، وخاصة الفلسفات الأوربية، وظهرت نتيجة للتأثر بتعاليمه وأفكاره الكثير المدارس الفكريّة منذ

اليونانية هو (νοούμενα) وباللغة اللاتينية noumena. يستخدم مصطلح نومينون بشكل عام كمصطلح مضاد وذا علاقة معاكسة مع مصطلح فينومينن Phenomenon). ويقصد بمصطلح فينومينن: الظاهرة، أي ظواهر الأشياء أو الأشياء من الخارج أو المواضيع التي تتلقاها الحواس. والفينومنون هو أي شيء من الأشياء وأي حدث من الحوادث مهما كان، لٰكن له شرط واحد هو أنّ هٰذا الشيء أو هٰذا الحدث سيتمّ استقباله من طريق الحواس. (المترجم)

(1) حسين زاده، محمد، "فلسفه دين" [فلسفة الدين]، الفصل الأول والثاني والرابع؛ المؤلف نفسه، "شكاكيت ونسبيت گرايى" [الشكوكية والنسبية]، فصليه معرفت فلسفى، العدد 5، خريف1383، ص57ـ108.

عصره إلى يومنا هٰذا. يقول مؤسّس الليبراليّة الدينيّة فريدريك شلايرماخر[1] كردّ فعلٍ على رؤية كانط في مجال اعتبار العقل العمليّ في الإلٰهيّات: لا يمكن الحصول على الشريعة عن طريق العقل النظري، ولا عن طريق العقل العلمي، وإنما يمكن الوصول إلى الشريعة عن طريق التجربة الدينيّة.

وعلى أي حال فالبحث حول العقل واعتباره استمر في الغرب، وبرغم أزمات الشكوكيّة أو النسبيّة أو التجريبيّة، فقد ظهر في العقود الأخيرة بعض الباحثين الّذين أكدوا مرّة أخرى على اعتبار العقل، وقاموا بإحياء تأسيسيّة أصحاب التيار العقلاني. ومن هنا ما يزال البحث مستمرًا حول اعتبار العقل[2].

العقل في رؤية المفكرين المسلمين

يتطلب البحث حول تاريخ مسألة اعتبار العقل عند المفكرين المسلمين مجالًا أوسع مما نحن فيه كما هو الحال في مسألة علاقة العقل والدين عندهم، ويستحق هٰذا الموضوع دراسة موسّعة. وموقف المفكرين المسلمين في هٰذه المسألة مأخوذ غالبًا من النصوص الإسلاميّة، إذ أكّدت تلك النصوص على

---

(1) Friedrich Schleiermacher.

(2) راجع: حسين زاده، محمد، "فلسفه دين" [فلسفة الدين]، الفصل الأول؛ المؤلف نفسه، "شكاكيت ونسبيت گرايى" [الشكوكية والنسبية]، فصليه معرفت فلسفى، العدد5، خريف1383، ص91ـ92.

المكانة الخاصّة والبارزة للعقل في المعرفة الإنسانيّة. وهناك الكثير من الآيات والروايات الّتي امتدحت العقل، وقد بيّنت مجموعة من الروايات أنّه الحجّة الباطنة، إلى جنب الحجّة الظاهرة[1]. ومن هنا وفقًا لتعاليم أهل البيت عليهم السلام فإن الأنبياء والأئمة الأطهار هم الحجة الظاهرة، والعقول هي الحجة الباطنة. ومن الواضح أنّ اعتبار وحجّيّة الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتم تمييزها وتحديدها عن طريق العقل، والاستدلال العقلي.

مضافًا إلى ذٰلك فإن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليهم السلام كرّموا دور العقل في سيرتهم العمليّة والعلمية، واستخدموه عملًا واستفادوا منه في إثبات التعاليم العَقَديّة. والاحتجاجات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومون عليهم السلام تعدُّ دليلًا قويًّا لإثبات هٰذا المدّعى[2].

واللطيف في الأمر هو أننا بمراجعة النصوص الدينيّة ندرك أنّ القيمة والاعتبار المعرفي للإدراكات الحسّيّة مبني على دليل العقل وتأييده. وفي إحدى مناظراته أثبت الإمام الصادق عليه السلام لأحد المشركين حدوث العالم عن طريق إدراكات الحواسّ الظاهريّة. فقبِل ذٰلك الشخص الدليل، وامتدح الإمام عليه السلام قائلًا: **أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنت، وقد علِمتَ أنا لا**

---

(1) راجع: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 16.

(2) راجع: المصدر السابق، كتاب العقل والجهل، ص10ـ29؛ المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، كتاب العقل والجهل، ج 2، ص 81ـ161؛ كتاب الاحتجاج، ج 9 و10 وغيرها.

نقبل إلا ما أدركناه بأبصارنا، أو سمعناه بآذاننا، أو شممناه بمناخرنا أو ذقناه بأفواهنا أو لمسناه بأكفنا...، قال أبو عبد الله: ذكرت الحواسّ الخمس وهي لا تنفع شيئًا بغير دليل كما لا يقطع الظلمة بغير مصباح»[1].

وبملاحظة روح الإسلام النقيّة الّتي تؤكد اعتبار العقل وتعرضه على أنّه الحجّة الباطنة، بل الأساس للحجة الظاهرة، فقد التزم أتباع الإسلام في ظل هداية النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام بهٰذا النهج دائمًا وعلى مرِّ التاريخ، وعدُّوا العقل أهم طريق أو أداة للمعرفة الإنسانيّة. وأما التيار الأخباري من بين أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتقديم روايات المعصومين عليهم السلام على العقل فليس بمعنى نفي حجّيّة العقل، بل إنّ الأخباريين المعتدلين يؤمنون باعتبار العقل في التعاليم الاعتقاديّة الإسلاميّة. والرؤية الأساسيّة الأهم عندهم هي إيمانهم بعجز العقل عن تشخيص ملاكات ومصالح الأحكام الشـرعية، ويوصون بعدم إدخال العقل في هٰذا المجال. مضافًا إلى هٰذا فقد نُقلت مواقف متشددة عن بعض علماء هٰذا التيار معارضة للفلسفة والمنطق، تلك الفلسفة والمنطق المأخوذان من اليونانيين، لا أنها مخالفة للعقل. وبهٰذا فإن نزاع الأخباريين لا يدور حول اعتبار العقل. فهم من جهة في نزاع من الأصوليين، ومن جهة أخرى مع الفلاسفة. وفي موقفهم قبال الأصوليين نراهم ينفون حجّيّة العقل من باب كونه رابع الأدلة في الفقه، لا من باب

---

(1) الصدوق، عليّ بن محمّد بن بابويه، التوحيد، الباب42، ص292ـ293، ح1؛ المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، ج 3، ص 39، ح 13؛ وكذٰلك راجع: ج 10، ص 211، ح 12.

كونه أداة لفهم النصوص[1]، وبعضهم في مواجهته للفلسفة ينكر ضرورته معتقدًا بأنّه لم يؤمن لحد الآن شخص عن طريق الفلسفة، وبدلًا عنها يجب اتباع الاستدلالات الواردة في نصوص الآيات والروايات، والاستفادة منها في إثبات التعاليم الدينيّة من قبيل وجود الله، ووحدانيته، وسائر صفاته، والنبوة، والإمامة وأمثالها.

ومن جهة أخرى فإن الاتجاه النقلي للمحدّثين في بداية عصر الغيبة لا يعني نفي اعتبار العقل. فكتاب توحيد الصدوق يبيّن أسمى وأرقى المفاهيم العقليّة في باب التوحيد والصدوق أشهر روّاد هٰذا التيار.

والحاصل هو أننا نلاحظ وجود الخلاف بين أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام حول ضرورة الاستفادة من الفلسفة السائدة، بل وفي اعتبارها، أو في مسألة إمكانيّة الاستناد إلى العقل في تشخيص بعض المسائل العمليّة، لٰكن لا يمكن العثور على شخصيّة بارزة تشكك بالجملة في اعتبار العقل أو تنفيه. فالجميع متفقون على اعتبار العقل في الاستدلال على المسائل الاعتقاديّة وكذٰلك اعتباره في فهم النصوص الدينيّة. وبهٰذا لا يمكن للأخباريين نفي حجّيّة العقل؛ لأن نفيه لا ينسجم مع مبناهم. توضيحه: إنهم أخباريون يعملون بالروايات ومنها الروايات المؤكدة على حجّيّة العقل،

---

(1) البحث حول اعتبار وحجية العقل في رؤية الأخباريين ودراسة كلماتهم بحاجة إلى مجال آخر. الرؤية التي نسبناها لعامة الأخباريين المعتدلين ناشئة عن نظرة عابرة إلى مؤلفاتهم ومؤلفات منتقديهم. وفي كتاب آخر بحثنا هٰذا الموضوع بالتفصيل وهو: "معرفت دينى؛ عقلانيت ومنابع" [المعرفة الدينية؛ العقلانية والمصادر]، الفصل السادس والثامن.

وعلى هٰذا الأساس كيف يمكنهم تجاهل مثل هٰذه الروايات، وخاصة الروايات الّتي تعدُّ العقل حجّةً باطنةً؟ مضافًا إلى ذٰلك لا يُلاحظ وجود اختلاف كبير في البُعد الفقهي بين صاحب الجواهر وصاحب الحدائق[1].

وعلى أي حال فإن دراسة صحة أو سقم هٰذا التحليل بحاجة إلى مجال آخر وبحث أوسع يدور حول اعتبار العقل على رأي الأخباريين. لٰكن يمكن القول هنا بشكل إجمالي: لقد حظي العقل على مرِّ التاريخ بتأييد أتباع القرآن وأهل البيت عليهم السلام والمفكرين المتأثرين بهما. وأما الّذين ابتعدوا عن القرآن وأهل البيت عليهم السلام فقد سقطوا في مستنقعات خطيرة. وكنموذج لذٰلك واستنادًا لشهادة تاريخ الفكر فقد ابتلى بعض بالإفراط وبعض آخر بالتفريط في مجال البحث المعرفي حول اعتبار العقل وأحكامه، حتّى أنهم أنكروا العقل في مجال المسائل الاعتقاديّة الّتي تثبت بالعقل، أو في فهم النصوص واتخذوا المسلك الظاهري المتطرف، فقالوا بتجسيم الله سبحانه وتعالى؛ حتّى وصل بهم الحال إلى حمل آيات من قبيل: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾[2] و﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[3]، على معناها الظاهري. ومقابل هٰؤلاء أكد على اعتبار العقل جميع الحكماء وجمهور المتكلمين المسلمين البارزين شيعة وسنة، فأيّدوا

---

(1) صاحب الجواهر هو الشيخ محمد حسن النجفي (1192هـ ـ 1266هـ) من كبار العلماء الأصوليين، وصاحب الحدائق هو الشيخ يوسف البحراني (1107هـ ـ 1186هـ) من كبار العلماء الأخباريين. (المترجم)

(2) سورة الفجر: 22.

(3) سورة طٰه: 5.

الدفاع العقلاني عن أصول الدين أو تعاليمه الأساسيّة الاعتقاديّة. وأما الحكماء المسلمون منذ اليوم الأول لظهور الحكمة والمنطق بينهم إلى الآن فمن الواضح أنهم جميعًا اتخذوا مثل هٰذا الاتجاه، مؤكدين على اعتبار العقل والحس، وعدُّوا العقل أهم أداة أو طريق للمعرفة الإنسانيّة.

والحاصل أنّ العقل يعدُّ أهم طرق أو أدوات المعرفة الإنسانيّة في رأي الفلاسفة والمتكلمين بل وسائر المفكرين المسلمين. ومكانة العقل في المعرفة الإنسانيّة قويّة إلى درجة أنّه لا يُمكن التشكيك فيها أو إنكارها إلا عن طريق العقل نفسه. وإذا لم يكن العقل طريقًا معتبرًا للمعرفة، فكيف يمكن بواسطة هٰذا الطريق غير المعتبر إقامة استدلال عقلي معتبر على عدم اعتباره؟ إنّ نفي اعتبار العقل عن طريق العقل والاستدلال العقلي هو في الواقع إثبات لاعتباره. مضافًا إلى هٰذا، إنّ اعتبار الحواسّ مبني على اعتبار العقل، كما أنّ العقل هو معيار أو طريق تقويم تفسيرات المكاشفات العرفانيّة أو على الأقل هو أحد طرق تقويمها، فبواسطته يتم تمييز صدقها من كذبها. وكذٰلك على الرغم من أنّه في نظريّة المعرفة ونظريّة المعرفة الدينيّة لا اعتبار للمرجعيّة المعرفيّة[1] في نفسها، لٰكنّ اعتبارها في علم الدين أو نظريّة المعرفة الدينيّة يُحرز بالعقل في صورة استنادها إلى قول المعصوم عليه السلام وعمله. وببركة اعتبار

---

(1) سيأتي البحث حول المرجعية [مرجعيت_Authority] في الفصل الثامن، والمرجعية المعرفية تعني الاعتماد على أقوال وآراء أهل الرأي والخبرة في كل فرع من العلوم والفنون، من جهة كونهم أصحاب رأي وأهل خبرة ومهارة. فيما يرتبط بالمرجعية واعتبارها راجع: حسين زاده، محمد، "مبانى معرفت دينى" [أسس المعرفة الدينية]، ص43_44. (المحقّق)

المرجعيّة في الدين، ينفتح بابٌ واسع أمام الإنسان. والنتيجة هي أنّه بمساعدة العقل وضميمة الوحي والإلهام إلى المرجعيّة تتوفر مجموعة كبيرة وشاملة من المعارف اليقينيّة والمعتبرة؛ سواء المعارف الّتي لا تتوفر للناس العاديين عادة بواسطة سائر الأدوات والطرق، أو الّتي لا يمكن حصولها عبر باقي الأدوات والطرق، أو المعارف الّتي يمكن حصولها لهم بسائر الأدوات والطرق[1].

حقيقة العقل

مصطلح "العقل" مستعملٌ في علوم عديدة من قبيل الكلام، والفلسفة وعلم الوجود [الأنطولوجيا]، والمنطق، وفلسفة الأخلاق، ونظريّة المعرفة، وله معاني أو استعمالات عديدة في اصطلاح الفلسفة والكلام. ومع أنّ استعراض المصطلحات وشرحها وتحليلها بشكل مفصّل يحتاج إلى بحثٍ واسعٍ وتحقيقٍ كثيرٍ، لٰكن يمكن هنا استعراضها بشكل مجمل كما يلي:

1. العقل النظريّ أو قوّة التعقّل والإدراك العقلي.

2. العقل العمليّ أو قوّة تدبير شؤون الحياة.

3. المجرّد التام أو المجرّد الّذي هو مجرّدٌ من المادة والمادّيّات في ذاته وأفعاله.

4. الصادر الأول الّذي يعبّر عنه عادة بـ"العقل الأول".

(1) راجع: حسين زاده، محمد، "مبانى معرفت دينى" [أسس المعرفة الدينية]، الفصل الثاني والثالث، والمؤلف نفسه، "معرفت دينى؛ عقلانيت ومنابع" [المعرفة الدينية؛ العقلانية والمصادر]، القسم الثاني.

5. المعلومات والأفكار الأوّليّة الّتي هي مبادئ التصورات والتصديقات.

6. المعلومات أو الأفكار الاكتسابيّة المأخوذة من تلك المبادئ.

7. مطلق المُدرِك، أعم من العقل أو النفس أو غيرهما.

و...[1].

وعليه فإن العقل في الفلسفة يطلق أحيانًا على القوّة الإدراكيّة، وأحيانًا على الإدراكات الحاصلة من تلك القوّة، وأحيانًا على الإدراكات البدهيّة فقط، وأحيانًا على الإدراكات النظريّة والكسبيّة فقط، وهٰكذا. يقصد الفلاسفة المسلمون في الحكمة العمليّة وعلم الأخلاق معنى خاصًا للعقل، كما أنهم يقصدون مصطلحًا آخر منه في الحكمة النظريّة[2]. وفي العصر الحاضر أحيانًا يراد من العقل مصطلحٌ آخر وهو العقلانيّة أو الآراء السائدة والمشهورة المقبولة لدى جميع الناس أو غالبيتهم. والمهم في هٰذا الكتاب هو أن نرى أيّ معنى هو المقصود من هٰذا المصطلح في نظريّة المعرفة؟ وبعبارة أخرى ما هي حقيقة العقل في هٰذا المجال وبملاحظة هٰذا الاستعمال الّذي هو أحد الطرق المعرفيّة عند الإنسان، بل أهمها وأكثرها أصالة؟

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص418ـ419 و513ـ514؛ المؤلف نفسه، شرح أصول الكافي، ص18ـ20؛ ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، ص88؛ التهانوي، محمدعلي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ج 2، ص 1194ـ1201.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 419.

يبدو أنّ اصطلاح العقل، والعقل النظريّ في نظريّة المعرفة على أساس بعض التعريفات كما سيأتي التعرض له، يأتي بمعنى القوّة الإدراكيّة الّتي يمكن بها إدراك الواقعيات بنحو كلي، ونيل المعرفة بها. وببيان أدق، الإنسان لديه قوّة خاصة باسم "العقل" ومن جملة شؤونه أو وظائفه إدراك المفاهيم الكلّيّة، والتعريف والاستدلال.

التعريف المذكور مبني على عدة وظائف للعقل. وعليه فمن أجل الوصول إلى تعريف دقيق لهٰذه القوّة الإدراكيّة يلزم البحث في وظائفه. وعلى أساس هٰذا البحث يمكن تعريف العقل بما يلي: العقل قوّة إدراكيّة تقوم بصناعة المفاهيم الكلّيّة وإدراكها بمساعدة القوى الأخرى أو بدون مساعدتها، وتقوم بتحليل المفاهيم ومن خلال ذٰلك تصل إلى تعريفها أو تقوم بتركيبها وتصنع القضيّة من هٰذا التركيب، وبتأليف وتنظيم القضايا جنبًا إلى جنب وفقًا لشروط خاصة تقوم بعمليّة الاستنباط والاستدلال، الّذي هو بنفسه نوع من التفكير. ومن الواضح أنّه في مثل هٰذا التعريف يُستعمل العقل في قوّةٍ من القوى الإدراكيّة للنفس. لٰكنّ كثيرًا ما يراد من هٰذا المصطلح في نظريّة المعرفة مفهوم آخر: يستعمل العقل في الإدراكات العقليّة أعمّ من البدهيّة والنظريّة. ومن هنا وطبقًا لهٰذا المصطلح يكون العقل بمعنى الإدراك العقلي.

والحاصل هو أنّه في نظريّة المعرفة، استعمال العقل شائع ومتداول في معنيين وهما:

1. القوّة الإدراكيّة الخاصّة للنفس الناطقة.

2. نفس الإدراك العقلي الّذي هو نتاج القوّة الإدراكيّة.

ومن الواضح أنّه يمكن تحديد المعنى المراد منهما بمساعدة القرائن والشواهد. وعلى أي حال يمكن القول إنّ العقل في نظريّة المعرفة يستعمل بمعنى الإدراك العقلي أكثر من استعماله بمعنى القوّة الإدراكيّة؛ لأنّه أوّلًا: البحث حول العقل بالمعنى الأخير أنسب بعلم النفس الفلسفيّ. وفي علم النفس الفلسفيّ حينما يجري الحديث عن قوى النفس الإدراكيّة والتحريكية، يتم البحث بلحاظ وجودي بنحو أكبر حول القوّة الإدراكيّة للعقل. وثانيًا: البحث الّذي يطرح حول العقل والحس وأمثالهما في نظريّة المعرفة يدور حول مسألة اعتبار الإدراكات، وخاصة الإدراكات العقلية، ومنشئها وترتيبها وبحوثًا أخرى من هٰذا القبيل. وعليه لا يوجد في نظريّة المعرفة بحث حول خصوص قوّة إدراكيّة من قبيل العقل. حتّى أنّه حينما نبحث حول طرق ومصادر وأدوات المعرفة، ونتطرق لها من زاوية معرفيّة، فإن نظرنا يتجه غالبًا نحو الإدراكات الّتي تحصل من خلال هٰذه الطرق والأدوات، لا نحو نفس القوى الإدراكيّة[1]. وفي هٰذا البحث لا يتركّز اهتمامنا على نفس القوى الإدراكيّة، ولٰكنّنا لا نتجاهلها أيضًا، بل نقوم ببيان وبحث

(1) نتائج مثل هٰذا المنهج أو الرؤية في نظرية المعرفة في غاية العمق؛ منها تجنيب الباحث الابتلاء والخوض في بحوث متأخرة رتبة عن نظرية المعرفة. مضافًا إلى ذٰلك توفر الأرضية للرد على كثير من شبهات الشكاكين. وعلى أساس هٰذا المنهج فلن تبقى هناك حاجة إلى إثبات اعتبار قوة العقل الإدراكية لكي يُطرح الإشكال القائل بأنكم تثبتون اعتبار العقل عن طريق هٰذه القوة ومثل هٰذا الاستدلال يستلزم الدور؛ بل إنّ إحراز صدق الإدراكات العقلية بنحو القضايا ميسور عن طريق حل خاص في مسألة معيار الصدق ولا حاجة إلى جهد جديد وإقامة جواب آخر. وبعون الله سنتعرض لهٰذا البحث بشكل مفصل في مجال آخر.

وظائف كل واحدة من القوى وخاصة قوّة العقل. وكذٰلك يمكن إضافة أنه: في نظريّة المعرفة لا نتعرض بشكل جدّي لآليّة عمل هٰذه الإدراكات وكيفيّة حصول الذهن عليها، ومثل هٰذه البحوث نوكلها إلى علم نفس الإدراك وأمثاله.

العقل النظريّ والعقل العمليّ

من الماضي البعيد وإلى يومنا هٰذا جرى تقسيم العقل إلى قسمين: العقل النظريّ والعقل العمليّ. وفي هٰذا المجال نواجه الكثير من الأسئلة، منها: أي قسم من أقسام العقل هو المقصود في بحوث نظريّة المعرفة؟ هل البحث حول العقل كأحد طرق ومصادر المعرفة يشمل العقل العمليّ؟ وهل العقل العمليّ يمكن عدّه طريقًا أو أداة للمعرفة أيضًا؟ ومن أجل الحصول على إجابة لهٰذه الأسئلة، يجب أوّلًا تعريف العقل النظريّ والعقل العمليّ وإلقاء نظرة عابرة على حقيقتهما، فنقول للعقل النظريّ والعلميّ تعريفاتٌ أو اصطلاحاتٌ متعدّدةٌ:

التعريف الأوّل: العقل النظريّ قوّةٌ إدراكيّةٌ يُدرك بها الإنسان الوجودات والأعدام. وفي المقابل، العقل العمليّ وهو قوّةٌ إدراكيّةٌ يدرك بها الإنسان ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه؛ ويشمل ذٰلك مجالي الأخلاق والقانون وأمثالهما[1].

---

(1) راجع: جوادي آملي، عبد الله، "فطرت در قرآن" [الفطرة في القرآن]، ص 29، وربما يكون التعريف الذي نسبه المحقق السبزواري إلى الفارابي قريبًا من هٰذا التعريف: «والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته» [السبزواري، الملّا هادي،

بناءً على هٰذا الاصطلاح يكون العقل العمليّ قوّةً إدراكيّةً كالعقل النظريّ. ومن هنا يتم في نظريّة المعرفة بحث وتقويم كلا القوتين الإدراكيتين، أو إدراكاتهما. ولٰكن هل يمكن العثور على مثل هٰذا الاصطلاح بين الحكماء المتأخرين، أم أنهم يقصدون معنى آخر من هٰذين المصطلحين؟

التعريف الثاني: العقل النظريّ قوّةٌ إدراكيّةٌ تدرك مطلق الموجودات أو المعدومات وما ينبغي وما لا ينبغي. وفي المقابل، العقل العمليّ الّذي ليس من سنخ العلم والإدراك، هو نوع من الجهد والعمل ونتيجته التحريك لا الإدراك. وجميع الميول والأعمال ترتبط بالعقل العمليّ.

يمكن العثور على مثل هٰذا الاصطلاح في كلام بهمنيار. فهو يصرّح بأنّ العقل العمليّ قوّةٌ عاملةٌ وغير إدراكيّةٍ، ووظيفتها التصرّف في قوى البدن: «**وليس من شأنها أن تدرك شيئا بل هي عمّالة فقط... والقوّة الّتي تسمّى عقلًا عمليًّا هي عاملةٌ لا مُدركةٌ**»[1]؛ بل يمكن القول بأن القطب الرازي

شرح المنظومة، ص 310]. والتعريفات الّتي عثرنا عليها في مؤلفات الفارابي ما يلي: «العقل العملي قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدّمات يمكنه بها فعلها... وهٰذا العقل إنما يكون عقلًا بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلًا بالفعل» [آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 370]؛ «هو القوة التي تعقل من الموجودات، التي يمكن أن يوجدها الإنسان بالفعل في الأشياء الطبيعية» [المصدر السابق]. فهل تنطبق هٰذه التعريفات، وخاصة التعريف الأول، على التعريف الذي نسبه السبزواري إليه؟

(1) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص789ـ790.

أيضًا ذهب إلى ذٰلك، ورأى أنّ العقل العمليّ قوّةٌ عاملةٌ لا إدراكيّةٌ[1]. لٰكن هل اختار فيلسوف آخر غير هٰذين مثل هٰذا الاصطلاح للعقل العمليّ، واستعمله بهٰذا المعنى؟ ربما يبدو أنّ الملا هادي السبزواري أيضًا أراد من العقل العمليّ مثل هٰذا المعنى؛ إذ يقول: «**وبعبارة أخرى للنفس باعتبار انفعالها مما فوقها أعني العقل الفعال قوّة نظريّة، وباعتبار فعلها فيما دونها أعني البدن قوّة عمليّة، وبوجه هما في الإنسان بما هو إنسان كالمدركة والمحركة في الحيوان**»[2]. لٰكنّ هٰذا الاستظهار كما سيأتي يمكن مناقشته، بل رفضه. وعلى أي حال قلما يُمكن العثور على فيلسوف استعمل مثل هٰذا الاصطلاح.

رغم أنّ كلمات الحكماء المسلمين مختلفة في تفسير العقل النظريّ والعمليّ، لٰكنّ أكثر التعريفات استعمالًا ورواجًا بينهم هو:

---

(1) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج2، ص352ـ353.

(2) السبزواري، الملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 82، تعليقة 1. لٰكن في التعليقة 2 ينتفي هٰذا الاحتمال. حيث يقول: «القوة الأخرى المسماة بالعقل العملي أيضًا قوة مدركة إلّا أنّها تختص بإدراك أمور متعلقة بالعمل جزئيّة كاستعمال القوى الجزئيّة المدركة والمحركة والقوة الأولى بإدراك أمور غير متعلقة بالعمل جزئيّة وعليها تدور دائرة الحكمة النظرية والحكمة العملية والمراد بالأمور الجزئيّة أعم من الأعمال المعاديّة كالعدل والإحسان ـ للغايات الآجلة المحكمة والأعمال المعاشيّة كبناء البيت بحيث يكون متقنًا يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه». (المحقّق)

التعريف الثالث: النفس الإنسانيّة تمتلك قوتين خاصتين أطلق على أحدهما اسم العاملة والأخرى العاملة أو المحرّكة. القوّة الأولى هي قوّة تدرك الأمور الكلّيّة. فالأحكام الكلّيّة تُدرَك دائمًا بالعقل النظريّ، ويشمل ذٰلك، الأحكام المرتبطة بالأمور النظريّة أو الأمور العمليّة. أما العقل العمليّ فهو يستعمل القوّة الشوقيّة والمحركة ليحقق في الخارج الصور الجزئيّة الّتي أدركها: «**فالعقل النظريّ قوّة للنفس تقبل ماهيّات الأمور الكلّيّة من جهة ما هي كلّيّة، والعقل العمليّ قوّة للنفس هي مبدأ التحريكات للقوّة الشوقيّة إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة أو معلومة**»[1].

على أساس هٰذا التعريف تشمل دائرة العقل العمليّ الإدراكات الجزئيّة المرتبطة بالعمل فقط وتختص بها. ومن هنا فإن العقل العمليّ قوّة إدراكيّة ومفيدة للمعرفة. والعقل العمليّ بناءً على هٰذا الاصطلاح رغم ارتباطه بالقوى التحريكيّة وأنّه الّذي يقوم بتدبيرها، لٰكنّه ليس تحريكيًّا صرفًا؛ بل يختار الفعل اللائق أو الواجب ويريده ويفعله. وعليه توجد قوّة من النفس الناطقة تختص بالاعتقاد والآراء الكلّيّة وتفكّر فيها وتتصدى للتعريف والاستدلال وتميّز صحتها من سقمها، وفي مقابل هٰذه القوّة هناك قوّةٌ أخرى تتروّى في الأمور الجزئيّة وتدرك قبيحها وجميلها أو جيدها وسيئها أو حُسنها وقُبحها. ومن الواضح أنّ هٰذا الرأي الجزئي لا يتعلق بالأمور الواجبة أو الممتنعة أو إيجاد ما قد تحقق؛ لٰكنّ منشأه الأمور

---

(1) ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، ص 88.

الممكنة الّتي لم تتحقق بعد. وعليه فبعد أن يحصل للنفس رأيٌ حول فعل من أفعال القوى التحريكيّة يبدأ العقل العمليّ العمل ويُحقق المطلوب الجزئي في عالم الخارج. لٰكن بما أنّ صدور الرأي في الأمور الجزئيّة متوقف على الرأي في الأمور الكلّيّة، يهبُّ العقل النظريّ لمساعدة العقل العمليّ، ويقدم له النتائج الكلّيّة الّتي توصل إليها لينتفع منها. فالعقل العمليّ عبر الاستفادة من النتائج الكلّيّة الّتي هي من شؤون العقل النظريّ واستنباطها ضمن دائرته، ينتقل إلى الأمور والأفعال الجزئيّة ويحصل على حكمها. ومن هنا فإن صدور أحكام العقل العمليّ مبني على أحكام العقل النظريّ. وبترتيب قياس تؤخذ كبراه من العقل النظري، يحكم العقل في الأمور الجزئيّة العمليّة. ولزيادة وضوح مفهوم العقل العمليّ ودوره وفقًا لرؤية المدافعين عن التعريف الثالث، لاحظوا القياس التالي:

الصغرى: الصدق حَسَنٌ

الكبرى: كل عمل حسن فهو واجبٌ

النتيجة: الصدق واجب.

تمّ هنا استنتاج الحكم بوجوب العمل بالصدق من الكبرى الكلّيّة القائلة كل عمل حسن يجب القيام به. هٰذا إدراك للرأي واعتقاد كلي يتم استنتاجه بالعقل النظري، والعقل العمليّ يقوم بتطبيقه على الموارد الجزئيّة. وعلى هٰذا الأساس فكل مورد يشخّص العقل أنّه صدقٌ يجعله صغرى لتلك الكبرى ويؤلف المقدمات كما يلي:

الصغرى: هٰذا القول صدقٌ.

الكبرى: كل صدق واجبٌ.

النتيجة: هٰذا القول واجبٌ.

وعليه فإن تطبيق الكبرى الكلّيّة على المصاديق الجزئيّة المرتبطة بالعمل يتم عن طريق العقل العمليّ. وهٰذا الحكم الجزئي مأخوذٌ من النتائج المستنتجة من الأوليات أو المشهورات أو التجربيات: «**فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوّة الّتي تختص باسم العقل العمليّ وهي الّتي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصل به إلى أغراض اختياريّة من مقدمات أوّليّة وذائعة وتجربيّة وباستعانة بالعقل النظريّ في الرأي الكلّيّ إلى أن ينتقل به إلى الجزئي**»[1].

وعليه فإن العقل العمليّ هو مدبّر البدن، فهو من خلال تسلّطه على القوى التحريكيّة يقوم بتدبير البدن والأفعال الجزئيّة، ومن أجل التدبير يتجه إلى الاستنتاج والاستنباط ويستفيد من نتائج قياسات العقل النظريّ في دائرة الحكمة العمليّة. وعليه فالعقل العمليّ قوّةٌ إدراكيّةٌ مدبّرةٌ لأفعال النفس البدنيّة وبه تُدرك الأمور الجزئيّة، وتشخّص المنافع من المضار، وما ينبغي ولا ينبغي، واللائق من غير اللائق، والقبيح من الجميل، والنتيجة هي

---

(1) المؤلف نفسه، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج2، ص352؛المصدر السابق، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 445 ـ 446.

أنّه بمساعدة هٰذه الإدراكات يمكنه تمييز الأمور الأخلاقيّة، والمنافع والمضار، والمصالح والمفاسد، ومعرفتها وإدارة الحالات الانفعاليّة من قبيل الخجل، والحياء، والبكاء، والضحك وأمثالها والسيطرة عليها.

والحاصل أنّه بناء على هٰذا الاصطلاح فإن العقل العمليّ هو قوّة إدراكيّة يتصدى لتمييز ما ينبغي مما لا ينبغي، وما يليق مما لا يليق، وما هو حسن مما هو سيّئٌ، وعلى أساس ما استنبطه يقوم باستعمال قوى البدن لتدبيرها والسيطرة عليها. واستنباط هٰذه القوّة الإدراكيّة حاصل عن طريق الاستنباط والتأمل في آراء العقل النظريّ الكلّيّة، وفي الواقع يقوم بتطبيق الآراء الكلّيّة المرتبطة بالعمل على مصاديقها[1]. وببيان آخر، العقل العمليّ يصل إلى هٰذه الأحكام الجزئيّة عن طريق القياس، والاستدلال، والتفكير، وبعد حصول هٰذا الحكم، تُثار القوّة الشوقيّة ثم القوّة التحريكيّة وتنفذ حكم العقل العمليّ. وعليه فالأشخاص الّذين رأوا أنّ العقل العمليّ بهٰذا المعنى أو عرّفوه بذٰلك، يرون أنّ المنفّذ أو قوّة تنفيذ حكم العقل العمليّ هي قوى أخرى من قبيل القوّة الشوقيّة والتحريكيّة. وقد صرّح صدر المتألّهين بهٰذا الأمر قائلًا:

(1) راجع: المؤلف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص84؛ المؤلف نفسه، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص30؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص130 وج9، ص82ـ84؛ المؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص260ـ261؛ المؤلف نفسه، الشواهد الربوبية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص200ـ201؛المؤلف نفسه، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، ص515ـ541.

«فللإنسان إذن قوّتان: قوّة تختصّ بالآراء الكلّيّة والاعتقادات وقوّة تختصّ بالرؤية في الأمور الجزئيّة ممّا ينبغي أن يفعل ويترك من المنفعة والمضرّة، وممّا هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر. ويكون حصوله تابعا لضرب من القياس والتفكر... وإذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوّة المرويّة قوّة أخرى في أفعالها التحريكيّة أولاها القوّة الشوقيّة الغائيّة المسماة بالباعثة والأخرى القوّة الفاعليّة المسماة بالمحركة... فللنفس في ذاتها قوتان: نظريّة وعمليّة وتلك للصدق والكذب. وهٰذه للخير والشر في الجزئيات. وتلك للواجب والممكن والممتنع، وهٰذه للجميل والقبيح والمباح»[1].

وعليه فإنّ العقل العمليّ هو منشأ أفعال النفس. والنفس تستعمل القوى التحريكيّة والعاملة عن طريق هٰذه القوّة الإدراكيّة. وكيفيّة تحقق هٰذه الأفعال من النفس هي: أوّلًا يبدأ العقل النظريّ بالفعاليّة ويُصدر أحكامًا حول الأمور الكلّيّة المرتبطة بالعمل، وحينها يقوم العقل العمليّ بتنفيذ تلك الإدراكات الكلّيّة في مجال الأمور الجزئيّة، وتطبيقها على مصاديقها في الخارج. وبهٰذا تؤدي النفس الفعل الّذي تصورتْ غايتَه وعرفتْها عن طريق القوّة التحريكيّة المُثارة بواسطة القوّة الشوقيّة (الباعثة) تحت تدبير العقل العمليّ. وعليه فإن النفس تتصرف في القوى

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص260_261.

البدنيّة عن طريق العقل العمليّ وتجعلها تحت تدبير العقل، وعن طريقه يمكنها الحصول على الكمالات والمَلَكات الفاضلة. وطبيعي أنّ مراتب العقل النظريّ والعمليّ أيضًا كثيرةٌ، والانسان يمكنه أن ينال كمالات أكثر وأسمى عبر الوصول إلى الدرجات الأعلى منها[1].

وعلى كل حال، فبناءً على هٰذا التعريف أو الاصطلاح يتصدى العقل العمليّ للأمور العمليّة الجزئيّة، ويشمل ذٰلك الأمور الأخلاقيّة والحِرَف والصنائع، وكذٰلك يميّز ما يرتبط منها بالربح والخسارة، والحسن والسوء، وما ينبغي وما لا ينبغي؛ وأما العقل النظريّ فهو يلتفت إلى الأمور العلمية، ويميز الصحيح من غير الصحيح، والصدق من الكذب، والواجب والممتنع والممكن في الكليات، بما يشمل الآراء الكلّيّة المرتبطة بالعمل وغير المرتبطة به. وإذا استطاع العقل النظريّ أن يحكم قوى البدن بواسطة العقل العمليّ فسوف يستطيع أن يجعل مُدركاته عمليّة.

ويمكن تحليل الرؤية المذكورة حول العقل النظريّ بأن النفس تدرك الأمور الكلّيّة والأمور الجزئيّة أيضًا. وإدراك الأمور الكلّيّة سواء المرتبطة بالنظر أو المرتبطة بالعمل يتم عن طريق العقل النظري، وهٰذا العقل يساعد النفس الإنسانيّة في نيل الآراء والاعتقادات المرتبطة بالأمور الكلّيّة.

---

(1) راجع: المصدر السابق: ص261ـ274؛ مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، ص523.

وتصـرّف النفس في الأمور الكلّيّة المرتبطة بالعمل مبنيٌّ على اكتساب النفس اعتقادًا بها. وأما الاعتقاد الراجع إلى الأمور الكلّيّة فلا يؤدي بنفسه إلى نتيجة في العمل. ومثال ذٰلك أنّه لا يمكن بناء منزل معيّن من مجرد الاعتقاد بكيفيّة بناء المنزل، وإنما لكي نصل إلى هٰذا الهدف يجب التفكير والتروّي في الأمور الجزئيّة أيضًا. وعليه ففي مقابل العقل النظريّ هناك قوّةٌ إدراكيّةٌ أخرى يجب أن تتأمل في الأمور الجزئيّة وتكتشف الحسن والسوء، والربح والخسارة، وما ينبغي وما لا ينبغي منها، وتلك القوّة هي "العقل العمليّ"[1].

والحاصل هو أنّه على رأي الفارابي، وابن سينا، وصدر المتألّهين، بل وكثير من الحكماء المسلمين يعدُّ العقل العمليّ قوّةً إدراكيّةً مُدركةً للأمور الجزئيّة، وما هو خير وشر، وحسن وقبيح، وما ينبغي وما لا ينبغي منها. وإدراك أو حكم هٰذه القوّة باللحاظ المعرفي مبني على أحكام العقل النظري، كما أنّه بلحاظٍ وجودي يقع من جهة تحت أمر أو إدراك العقل النظري، ومن جهة أخرى لديه إشراف على القوى الشوقيّة والمحركة. والمهم هو أنّ النفس عن طريق العقل العمليّ مضافًا إلى إدراكها الأمور القبيحة والجميلة أو الحسنة والسيئة أو ما ينبغي وما لا ينبغي، لديها تسلّطٌ وقدرة عليها، ويمكنها التحكم بها وإخضاعها لأوامرها.

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج9، ص82ـ84؛ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص284.

بحث وتقويم

رغم الجهود الكبيرة الّتي بُذلت في سبيل الفهم الصحيح لهٰذين المفهومين وتبيينهما، لٰكن يبدو أنّ التعريفات والتحليلات المطروحة حول حقيقة العقل العمليّ والنظريّ لا تخلو من غموض أو إشكالات أهمها:

1. بناءً على تعريف بهمنيار وقطب الدين الرازي يكون العقل العمليّ قوّةً عاملةً ومنفّذةً. فإذا كان العقل العمليّ قوّةً عاملةً، فمن الواضح أنّه لن يكون قوّةً معرفيّةً. وعليه فإنما يمكننا عدّ العقل العمليّ طريقًا أو مصدرًا للمعرفة فيما لو لم نرَ أنّه قوّةٌ عاملةٌ. والسؤال العويص الّذي يواجه هٰذا التعريف هو: كيف يمكن على أساسه إدراك الآراء الجزئيّة؟ وعن أي طريق وبأي مصدر يمكن ملأ الفراغ الموجود بين الإدراك الكلي والعمل وهو إدراك جزئي ناشئ عن قياس كلي؟ وما هي القوّة الّتي تتصدى لتدبير البدن والأفعال الجزئيّة، ثم تتجه من التدبير نحو الاستنتاج والاستنباط وتنتفع من نتائج قياسات العقل النظريّ في مجال الحكمة العمليّة؟ وما هي القوّة الّتي تُدرك الأمور الجزئيّة، وتشخّص المنافع من المضار، وما ينبغي مما لا ينبغي، وما يليق مما لا يليق، وما هو قبيح مما هو جميل؟ وهٰذا التعريف لم يقدّم لنا حتّى إجابة غامضة عن هٰذه التساؤلات فضلًا عن الإجابة الواضحة.

2. بناءً على التحليل أو التعريف الّذي قدمه ابن سينا وكثير من الحكماء الآخرين في باب حقيقة العقل العمليّ والنظريّ فإن الإنسان يملك قوّةً إدراكيّة باسم "العقل النظري" تقوم بالتأمل في الأمور الكلّيّة، سواء الأمور

المرتبطة بالوجودات أو الأمور المرتبطة بالانبغاءات أو بالعمل. ولديه قوّةٌ أخرى تسمّى "العقل العمليّ" تقوم بالتروّي والتفكر في الأمور الجزئيّة، وتشخّص المصالح من المفاسد. وبناءً على هٰذا التعريف، لا يختلف العقل العمليّ اختلافًا جوهريًّا عن العقل النظري، بل إنّ تمايزهما يكون في متعلقاتهما فحسب: فمتعلق أحدهما هو الكليات من الوجودات، وما ينبغي وما لا ينبغي أو الآراء، ومتعلق الآخر هو الجزئيات مما ينبغي وما لا ينبغي أو الآراء. وإذا كان الأمر كذٰلك فلماذا يعدُّ العقل العمليّ والنظريّ قوتان منفصلتان ومتمايزتان أحدهما عن الأخرى؛ بينما يمكن عدّهما قوّةً واحدةً أو مرتّبتين في قوّةٍ واحدةٍ؟

يبدو أنّ هٰذا الإشكال واردٌ، فإذا لم يكن العقل العمليّ قوّةً عاملةً، يجب عدّه قوّةً إدراكيّةً (مُدرِكةً) وفي هٰذه الصورة لا يختلف اختلافًا أساسيًّا عن العقل النظري، بل هو إما عينه أو من شؤونه. ومن هنا يلاحظ وجود اتجاه بين المتأخرين والمعاصرين يذهب إلى أنّ العقل العمليّ والنظريّ كلاهما أداة إدراكيّة لقوّةٍ واحدةٍ. وهٰذه النتيجة انطلاقة جيدة للبحث حول العقل كمصدر أو أداة معرفيّة في نظريّة المعرفة.

3. لاحظنا في العبارات المنقولة عن ابن سينا وأتباعه أنهم يرون أنّ العقل العمليّ قوّةٌ تمييز الخير من الشر، والربح من الخسران، والحُسن من القبح، أو ما ينبغي وما لا ينبغي؛ لٰكنّهم يرون أنّ العقل النظريّ قوّةٌ تتصدى لمعرفة الصدق والكذب أو الحقيقة والخطإ. ومع أنّ العقل العمليّ

يمتلك التروّي والتفكّر، فهل يقتصر دوره على إدراك الأمور المذكورة فحسب، أم يدرك مضافًا إلى ذٰلك صدقها وكذبها أو حقيقتها وزيفها أيضًا؟ بل يمكن إضافة أنه: هل على رأي الحكماء الّذين عرّفوا العقل العمليّ هٰكذا، يجب القول بأن ما يدركه العقل العمليّ هي أمور غير معرفيّة، كالحُسن والسوء والربح والخسارة وما ينبغي وما لا ينبغي، أم أنّ ما يدركه لا يقتصر على الأمور المذكورة ويمكن للعقل العمليّ أن يكون قوّةً معرفيّةً، ومُدرِكةً مفيدةً للمعرفة؟

يرتبط هٰذا الغموض كما هو واضح بالعقل العمليّ فقط وكيفيّة إدراكه وأداءه، ولا يتسبب بأي مشكلة معرفيّة للعقل النظريّ بما هو مصدر أو أداة معرفيّة، وكذٰلك لا يتسبّب بأيّ مشكلةٍ لنطاقه.

4. إدراك الأمور الجزئيّة وفقًا للتعريف المشهور هو من وظيفة العقل العمليّ، وأما إدراك الأمور الكلّيّة، سواء النظريّة أو العمليّة فهو وظيفة العقل النظري. وهنا يُطرح هٰذا السؤال: ما هي القوّة الّتي تُدرك الإدراكات أو القضايا الجزئيّة غير العمليّة؟ فإن قيل هي العقل النظريّ فهو مضافًا إلى إدراكه القضايا الكلّيّة، يدرك أيضًا هٰذه الأمور (من قبيل قضيّة "سقراط فانٍ" الّتي هي نتيجة لقياسٍ)، فمن جهة يتعارض هٰذا مع القاعدة المشهورة القائلة بأن العقل مُدركٌ للكليات، ومن جهة أخرى يتنافى مع مقولة الحكماء: العقل النظريّ متجّه نحو ما فوقه (العقل الفعّال) ويتلقى معارفه منه. وما يُتلقّى من فوق هي المعارف الكلّيّة لا المعارف الجزئيّة الّتي تأتي من مرحلة الإحساس إلى الخيال، ثم بالتجرّد الكامل تصل إلى العقل ومرحلة

الإدراك العقلي. وبناءً على هٰذا فإن تحليل ابن سينا وأتباعه بحاجة إلى إصلاح وتكميل أو إيضاح من هٰذه الجهة.

جدير بالذكر أنّه رغم الصعوبة البالغة في حل التعارض الأول، بل عدم إمكان رفعه كما يبدو، لٰكنّ التعارض أو عدم الانسجام الأخير يمكن حله بقليل من البحث في آثار الحكماء والتأمل في مؤلفاتهم. فقول المشهور بأن العقل مُدرك للكليات ناظر إلى المفاهيم، بمعنى أنّ المفاهيم الكلّيّة أو المعقولات تُدرك من قبل العقل فقط. وعليه فإن المعقولات ـ الّتي هي المفاهيم الكلّيّة نفسها ـ لها مثل هٰذا الحكم، والقاعدة المذكورة تختص بنطاق المفاهيم ولا تشمل القضايا؛ لٰكنّ التصديق العلمي والحكم في جميع القضايا حتّى القضايا الشخصيّة في عهدة العقل. وطبيعي أنّه في نطاق القضايا الحسّيّة، سواء كانت من المحسوسات أو التجريبيّات، تقوم الحواسّ بمساعدة العقلَ في التصديق والحكم.

وعلى أي حال فإن هٰذا الكتاب يرى أنّ الإدراكات أو القضايا الشخصيّة غير العمليّة تُدرك بالعقل. فالعقل النظريّ يدرك القضايا الشخصيّة مضافًا إلى إدراكه القضايا والمفاهيم الكلّيّة. وكمثال لذٰلك العقل يدرك أيضًا قضيّة "سقراط فان" الّتي هي نتيجة لقياسٍ. ومن هنا يجب نقد وإصلاح الرؤية المتقدمة بهٰذه الطريقة.

5. إذا كان العقل العمليّ أيضًا قوّةً إدراكيّةً، فأحكام من قبيل "العدل يجب فعله" أو "الظلم لا يجوز" بعُهدة مَنْ تقع، وعن أيّ قوّة تصدر؟ وهل تحكم بها النفس مباشرة أو هناك وجوه أخرى متصورة؟ وهل للنفس قوّةٌ

أخرى غير العقل العمليّ تؤدي هٰذا العمل؟ أم يجب القول بأن الأحكام ترجع إلى إدراك ومعرفة العقل؛ بمعنى أنّ النفس والعقل يدركان ما ينبغي وما لا ينبغي والقبيح والجميل فقط، لٰكن لا يصدران حكمًا حولهما، وقولنا العدل واجب ولا يجوز ارتكاب الظلم بمعنى أنّ العدل جميل وينبغي، والظلم قبيح ولا ينبغي. وليس عند النفس أو العقل حكم مستقل سوى هٰذه المعرفة، ومثل هٰذه الأحكام تعبيرات أخرى عن تلك الإدراكات الّتي تُبيَّن بنحو إنشائي.

وهٰكذا وبملاحظة حقيقة العقل النظريّ والعمليّ، يمكن طرح الكثير من الأسئلة حول وجوه اختلافهما، منها: هل العقل النظريّ مدرِك والعقل العمليّ حاكم؟ وبعبارة أخرى هل شأن العقل النظريّ الإدراك، وشأن العقل العمليّ الحكم؟ وإذا كان العقل العمليّ قوّةً حاكمةً، فهل هو مع ذٰلك يمكن أن يكون قوّةً معرفيّةً أيضًا، أو أنّه قوّةٌ عاملةٌ فحسب؟ وهل أحكام أو مدرَكات العقل العمليّ كالوجوب، والضرورة، وما ينبغي، وما لا ينبغي، والقبيح والجميل، والحسن والقبح هي أمور اعتباريّة لا وجود لها خارج وعاء الإدراك، أو أنها مفاهيم واقعيّة ومن سنخ المفاهيم الفلسفيّة؟ وهل هناك مجال للبرهان في أحكام العقل العمليّ وإدراكاته، أم الاستدلال فيها منحصرٌ بطريقة الجدل، ويتألف من المشهورات والمسلّمات؟ وما إلى ذٰلك من التساؤلات.

وبما أنّ البحث حول حقيقة العقل العمليّ والنظريّ وتمايزهما واسع جدًا، فلا يسعنا الخوض فيه هنا بجميع أبعاده، ونكتفي بالتعرض لهٰذه

المسألة فقط وهي أنّ العقل العمليّ وفقًا للتعريف الشائع، هو قوّةٌ معرفيّةٌ ومفيدةٌ للمعرفة. وهٰذه القوّة يمكنها إدراك ربح وخسران الأفعال والسلوكيات الإنسانيّة، والخير والشر، والمصلحة والمفسدة، وما ينبغي وما لا ينبغي، والقبيح والجميل، والحسن والسيء منها. وتشخيص ما هو حكمُ فعلي الخاص هٰذا، الّذي هو فعل جزئيٌّ مرتبط بالسلوك، وهل يجب القيام به أم لا، وهل هو نافع أم ضار، وهل فيه مصلحة أم لا، وما إلى ذٰلك يقع في عهدة العقل العمليّ. والعقل العمليّ بإدراكه مثل هٰذه الأمور يدرك الصدق المرتبط بوعائها أيضًا؛ لأن الصدق أو مطابقة قضيّة للواقع، تختلف بحسب مفاهيمها ومحكيها (أو مطابَقها). ومن باب النموذج لاحظوا هٰذه القضايا: "السماء اليوم ملبّدة بالغيوم، والثلج يهطل وقد اكتست جميع المناطق بحُلّة بيضاء وانخفضت مستويات درجات الحرارة بشدّة الخ" في أي حالة تكون مثل هٰذه القضايا صادقة؟ واضحٌ أنّ صدق هٰذه القضايا منوط بأن تكون سماء منطقتنا غائمة اليوم، والثلج يهطل، ومستوى كثافة هطول الثلج بمستوى يكسو جميع الأماكن الخ. وبهٰذا يمكن القول: إنّ القضايا الحسّيّة تكون صادقة فيما لو كان مطابَقها مطابِقٌ لها في وعاء وظرف عالم المحسوسات، وأنّها تشير حقًا إلى العالم المحسوس. وإذا قيل في علم النجوم: "الأرضُ كرويّةٌ وتدور حول الشمس"، فيجب أن يكون الأمر كذٰلك في الواقع، يعني أنّ الأرض كرويّة وتدور حول الشمس، وخلاف ذٰلك يكون كاذبًا. وعلى هٰذا فإن صدق كل واحدة من قضايا العلوم الفلسفيّة، أو الرياضية، أو التجريبيّة مبنيٌّ على انطباقها على الشيء الّذي تحكي عنه في وعائها وظرفها.

والآن يُطرح هٰذا السؤال عن كيفيّة صدق القضايا الّتي ندركها بواسطة

العقل العمليّ، وكيف يتم تقويمها أو إحراز صدقها؟ وللإجابة عن هٰذا السؤال، يجب حلّ مسائل كثيرة تعدُّ مبانٍ لهٰذه المسألة، مسائلَ من قبيل ما هي طبيعة المفاهيم القِيَميّة من قبيل الوجوب أو الحرمة، والحسن أو القبح، وما ينبغي وما لا ينبغي وأمثالها وهي من أحكام أو مُدرَكات العقل العمليّ، وما هي مكانتها في تبويب المفاهيم؟ وهل هي مفاهيم حقيقيّة أم اعتباريّة؟ وبعبارة أخرى، إذا كان العقل العمليّ مدرِكًا، فهل الأمور الّتي يدركها مجرد أمور اعتباريّة لا تحقق لها خارج وعاء الإدراك، أم أنها مفاهيم واقعيّة وحقيقيّة من قبيل المفاهيم الفلسفيّة الّتي تصف الواقع الخارجي؟ إذا قلنا بأن هٰذه المفاهيم اعتباريّة لا تحقّق لها خارج وعاء الإدراك، فمن الواضح أنّه لا يمكن القول بصدق أو كذب القضايا المكوَّنة من مثل هٰذه المفاهيم. فالصدق أو الكذب من أوصاف القضايا الحقيقيّة المكوَّنة من مفاهيم حقيقيّة غير اعتبارية، لا من أوصاف شبه القضايا. والّذين رأوا أنّ المفاهيم القِيَميّة المتقدمة اعتباريةٌ، غايته لها منشأ انتزاع خارجي وعن هٰذا الطريق وضعوا التمايز بين العقل العمليّ والنظريّ وإدراكاتهما، لا يمكنهم القبول بأن القضايا المكوَّنة من مثل هٰذه المفاهيم تتصف بالصدق أو الكذب[1]. وإنما

(1) يقول العلّامة الطباطبائي حول هٰذا الموضوع: «والثالث: أن قولنا: يجب عليه كذا ولا يجوز عليه كذا حكم عقلي، والعقل في ذٰلك حاكم قاض لا مدرك آخذ بمعنى أنّ الحكم الذي في القضية فعل قائم بالعقل مجعول له لا أمر قائم بنفسه يحكيه العقل نوعا من الحكاية... وذٰلك أنّ العقل الذي كلامنا فيه هو العقل العملي الذي موطن عمله العمل من حيث ينبغي أو لا ينبغي ويجوز أو لا يجوز، والمعاني التي هٰذا شأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج عن

يمكن عدُّ هٰذه القضايا صادقة أو كاذبة فيما لو كانت المفاهيم المكوِّنة لها أمورًا غير اعتباريّةٍ. ونحن نرى أنّ هناك مفاهيم في فلسفة الأخلاق تحكي عن واقعيّةٍ في وعائها، من قبيل القبيح أو الجميل، والمصلحة أو المفسدة، والنفع أو الضرر، والخير أو الشر، والحُسن أو السوء، وما يجب أو ما لا يجب، وهي كالمفاهيم الفلسفيّة بل من نماذجها ومصاديقها، ومن هنا فالقضايا المؤلفة منها تتصف بالصدق أو الكذب.

المكان الأصليّ لهٰذا البحث هو فلسفة الأخلاق؛ لذا لا نتعرّض له أكثر من ذٰلك. ونكتفي هنا بالإشارة إلى هٰذه النقطة وهي أنّ الضرورة، والوجوب، واللزوم مفاهيم تحكي عن الضرورة بالقياس بين أفعال الإنسان ونتائجها، أو الفعل وكمال الفاعل. ومفهوم الحَسَن أو السيء، بل المفاهيم الّتي تكون موضوعات لمثل هٰذه القضايا لديها مثل هٰذه الميزة أيضًا. وعلى هٰذا الأساس فإن القضايا المؤلفة من مثل هٰذه المفاهيم، كما أنها ليست ذوقيّة أو حاكية عن إحساسات وعواطف قائلها، فإنّها أيضًا ليست أمورًا اعتباريّةً محضة توجد في وعاء اعتبارها وإدراكها ولا تحقق لها خارج وعاء إدراكها. وبناءً على مثل هٰذا المبنى في فلسفة الأخلاق، ندرك بمثل هٰذه القضايا الموضوعات أو الأمور المعرفيّة، وننال المعرفة بها. ومن هنا نحن بالقضايا التجريبيّة والحسّـيّة، ندرك المحسوساتِ الخارجيّة، وبالقضايا الرياضيّة والفلسفيّة،

موطن التعقل والإدراك» [الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 98].

ندرك ما يطابقها في وعائه، وبالقضايا الأخلاقيّة، والحقوقيّة وأمثالها ندرك القبح، والسوء، وعدم عدالة بعض السلوكيات، وعدالة البعض الآخر من سلوكيات وأعمال الإنسان، وحُسن وجمال وخيريّة وانبغاء أو وجوب تلك السلوكيات والأعمال. من هنا ومضافًا إلى إدراك النفع أو الضرر، والمصلحة أو المفسدة، والحسن أو السوء، والقبح أو الجمال، وما يجب أو ما لا يجب من أفعالنا، ندرك أيضًا صدقها أو كذبها؛ لأنّها لها مطابق في وعائه. لٰكنّ الإنشاءات من قبيل اذهب، ولا تذهب، وتعال، ولا تأتِ، واجلب الماء، ولا تأكل الخ هي شبه قضايا وليست قضايا؛ لذٰلك لا تتصف بالصدق أو الكذب، وأما الأحكام الأخلاقيّة، حتّى لو ظهرت بهيئة الإنشاء، فإنّها ترجع إلى القضيّة أو الإخبار. وكنموذج لذٰلك قضيّة: "لا تظلم" تُحلّل إلى معنى وهو أنّ الظلم لا يجوز؛ لأن فيه مفسدة، وضرر، وقبح؛ كما أنّ قضيّة "العدل يجب أن يقام" تُحلل إلى معنى وهو أنّ العدل واجب؛ لأن في هٰذا الفعل مصلحة، ونفع، وحُسن، وجمال. ومن هنا فبالرغم من كون الإنشاء ليس قضيّة منطقًا، لٰكنّ الأحكام الأخلاقيّة سواء كانت على شكل إنشاءٍ أم إخبار، فإنّها تفيد المعنى وتتصف بالصدق أو الكذب. وهي أمور واقعيّة وحقيقيّة لها واقعيّة عينيّة خارج وعاء إدراك واعتبار المعتبِر، ولها واقعيّةٌ عينيّةٌ مثل مطابق المفاهيم الفلسفيّة. هٰذا النوع من المفاهيم هي أوصاف لواقعيات عينيّةٍ وبنحو ما تصف تلك الواقعيات وتحكي عنها.

والحاصل أنّ أدق تعريف يمكن تقديمه للعقل النظريّ هو أنّه: قوّةٌ إدراكيّة تدرك الأمور الكلّيّة، ومقدمات الاستدلال والنتائج الكلّيّة غير العمليّة الحاصلة منها، بل وكل نتيجة وإن كانت جزئيّة. فالأحكام الكلّيّة

تدرك دائمًا بالعقل النظري، ويشمل ذٰلك الأحكام المرتبطة بالأمور النظريّة والوجودات والأعدام والمرتبطة بالأمور العمليّة أو كليات ما ينبغي وما لا ينبغي، كما أنّ الأمور الجزئيّة النظريّة وغير العمليّة تدرك بهٰذه القوّة أيضًا وذٰلك بمساعدة بعض المصادر الأخرى طبعًا.

لٰكن بحسب رؤية المشهور الّتي هي أتقن الرؤى، فإن العقل العمليّ يُعرّف بأنّه: قوّةٌ إدراكيّة تُدرك الآراء الجزئيّة وتتصدّى لتدبير البدن والأمور العمليّة، وتطبيق الأحكام الكلّيّة على الأمور الجزئيّة. وبملاحظة هٰذه النتيجة نحصل أيضًا على إجابة عن السؤال المتقدم (هل العقل العمليّ أيضًا مقصودٌ في نظريّة المعرفة؟). وكما تقدم فجواب السؤال الأخير مبني على حل مسألةٍ وهي هل يعدُّ العقل العمليّ مفيدًا للمعرفة، ومصدرًا أو أداة معرفيّة؟ وبما أنّ العقل العمليّ مفيد للمعرفة ومُدرِكٌ للحقائق والقِيَم العمليّة الجزئيّة كما اتضح قبل قليل، فيجب أن يكون موردًا للاهتمام في نظريّة المعرفة وأن يجري البحث حوله. وطبيعي أنّ مكانة البحث حول هٰذا الأمر هو نظريّة معرفة القضايا القِيَميّة من قبيل القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة، ويجب في هٰذا النوع من نظريّة المعرفة المقيّدةِ البحثُ حول هٰذا المصدر أو الأداة المعرفيّة.

وكذٰلك بقليل من التأمل نحصل على ملاحظة أخرى في باب التعريفات المتقدمة وهي: أنّ التعريفين الأول والثالث مشتركان في ميزة وهي أنّ العقل النظريّ مُدرِكٌ للأمور الكلّيّة المرتبطة بالرأي والعمل. مضافًا إلى ذٰلك يتضح أنّ أفضل تحليل لأداء العقل العمليّ وآليته هو تحليل ابن سينا؛ رغم أنّه لا يخلو من إبهامات يجب ملاحظتها في محلها وعلاجها.

وعلى أي حال فإن هٰذا التعريف أو التحليل حول العقل النظريّ هو انطلاقة جيدة للبحث حول العقل كمصدر أو أداة للمعرفة في نظريّة المعرفة المطلقة، وهٰذا المقدار كافٍ لبحث نظريّة المعرفة المطلقة.

الأمر الّذي يحظى بأهمّيّة معرفيّة في مواصلة البحث حول النظرة المعرفيّة للعقل هو البحث حول الوظائف الّتي سيتم طرحها في الفصل السابع، وطبيعي أنها من نشاطات العقل النظريّ كما هو واضح.

النتيجة

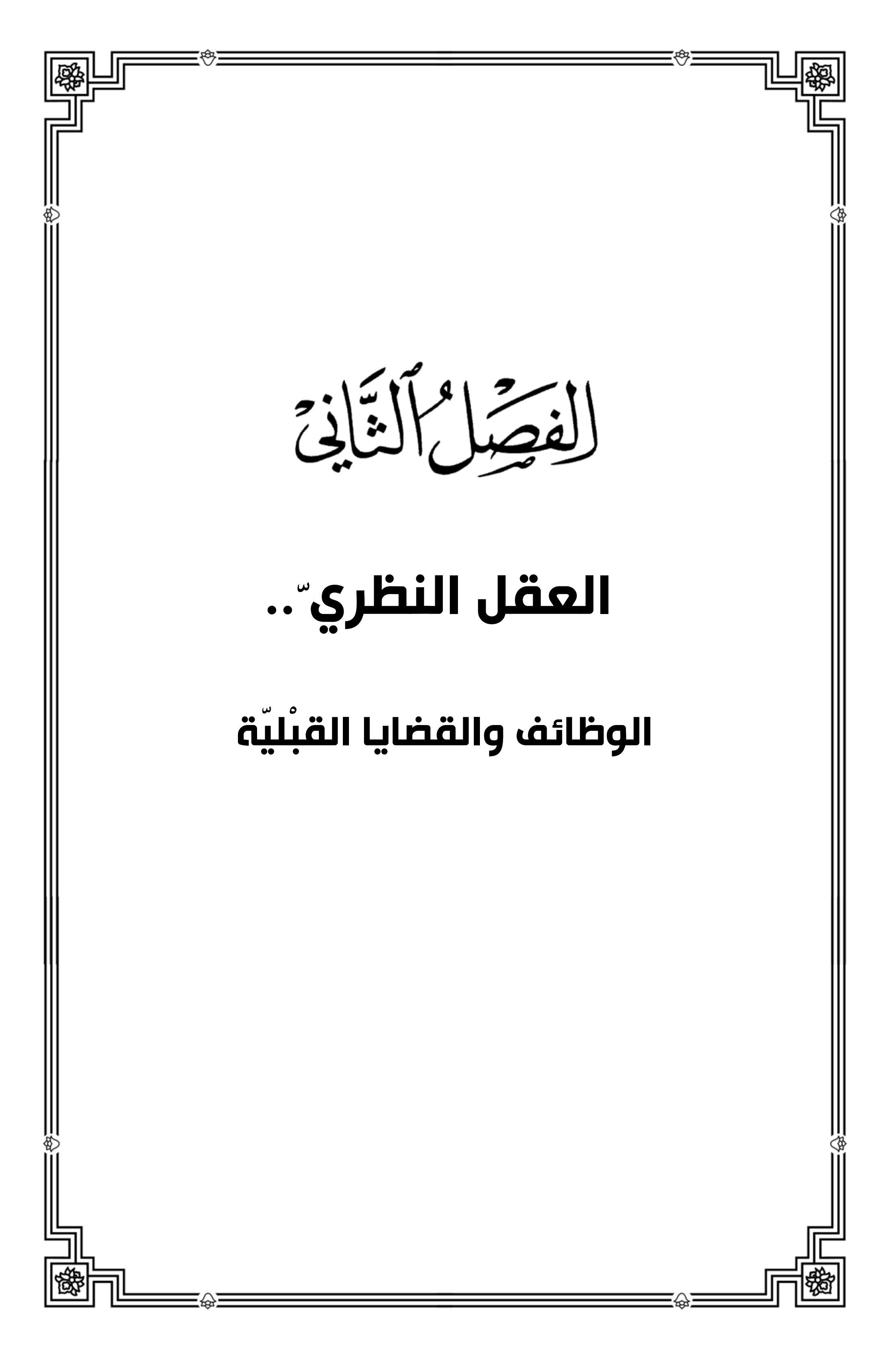
العقل أحد أهم مصادر أو طرق المعرفة الإنسانيّة. وقد تعرضنا في هٰذا الفصل للبحث حوله من منظار معرفي. وطرحنا في هٰذا المجال العقلَ على ضوء علم نظريّة المعرفة وبلحاظ أنّه مصدر معرفي وقمنا بتعريفه، وتقسيمه إلى النظريّ والعمليّ، بما له من نتائج معرفيّة. وبعد عرض التعريفات والتحاليل المطروحة حول حقيقة العقل العمليّ والنظري، بحثنا في حقيقة العقل العمليّ والنظري، وتوصلنا أثناء البحث إلى ما لهما من خصائص أو ما بينهما من اختلافات.

وفي تعريف العقل النظريّ وصلنا إلى هٰذه النتيجة وهي أنّ العقل النظريّ وفقًا لرؤية هٰذا الكتاب هو قوّةٌ إدراكيّةٌ يدرك الأحكام الكلّيّة، بل ومقدمات الاستدلال والنتائج غير العمليّة الحاصلة منه وإن كانت جزئيّة، كما أنّ الأمور الجزئيّة النظريّة وغير العمليّة أيضًا تدرك بهٰذا المصدر أو الأداة بمساعدة بعض آخر من المصادر طبعًا.

ثم بحثنا في هل أنّ العقل العمليّ أيضًا مقصود في نظريّة المعرفة؟ ورأينا أنّ الجواب عن هٰذا السؤال مبني على حل مسألة أنّ العقل العمليّ هل هو مصدر أو أداة معرفيّة أم لا؟

وفي الجواب عن السؤال الأخير توصلنا إلى أنّ العقل العمليّ قوّة معرفيّة ومفيدة للمعرفة وفقًا للتعريف السائد. وهٰذه القوّة يمكنها إدراك نفع وضرر الأفعال والسلوكيات الإنسانيّة، وما فيها من خير وشر، ومصلحة ومفسدة، وما ينبغي وما لا ينبغي، والقبح والجمال، والحسن والسوء منها. ومن هنا وعلى أساس الرؤية أو رد الفعل المذكور وصلنا إلى نتيجة وهي أنّه في نظريّة المعرفة المرتبطة بالقضايا القِيَمية، سواء كانت قضايا أخلاقيّة، أم قانونيّة وأمثالها، ينبغي أن يتم البحث حول العقل العمليّ بما هو مصدرٌ أو قوّةٌ إدراكيّةٌ لمثل هٰذه القضايا.

وفيما يأتي نتطرق في فصل مستقل لبحث وظائف العقل النظريّ ونشاطات العقل في كل من المفاهيم والقضايا والدور الّذي يمكن أن يؤديه في كلٍ منهما.



الفَصْلُ الثَّانِي

العقل النظريّ..

الوظائف والقضايا القبْليّة

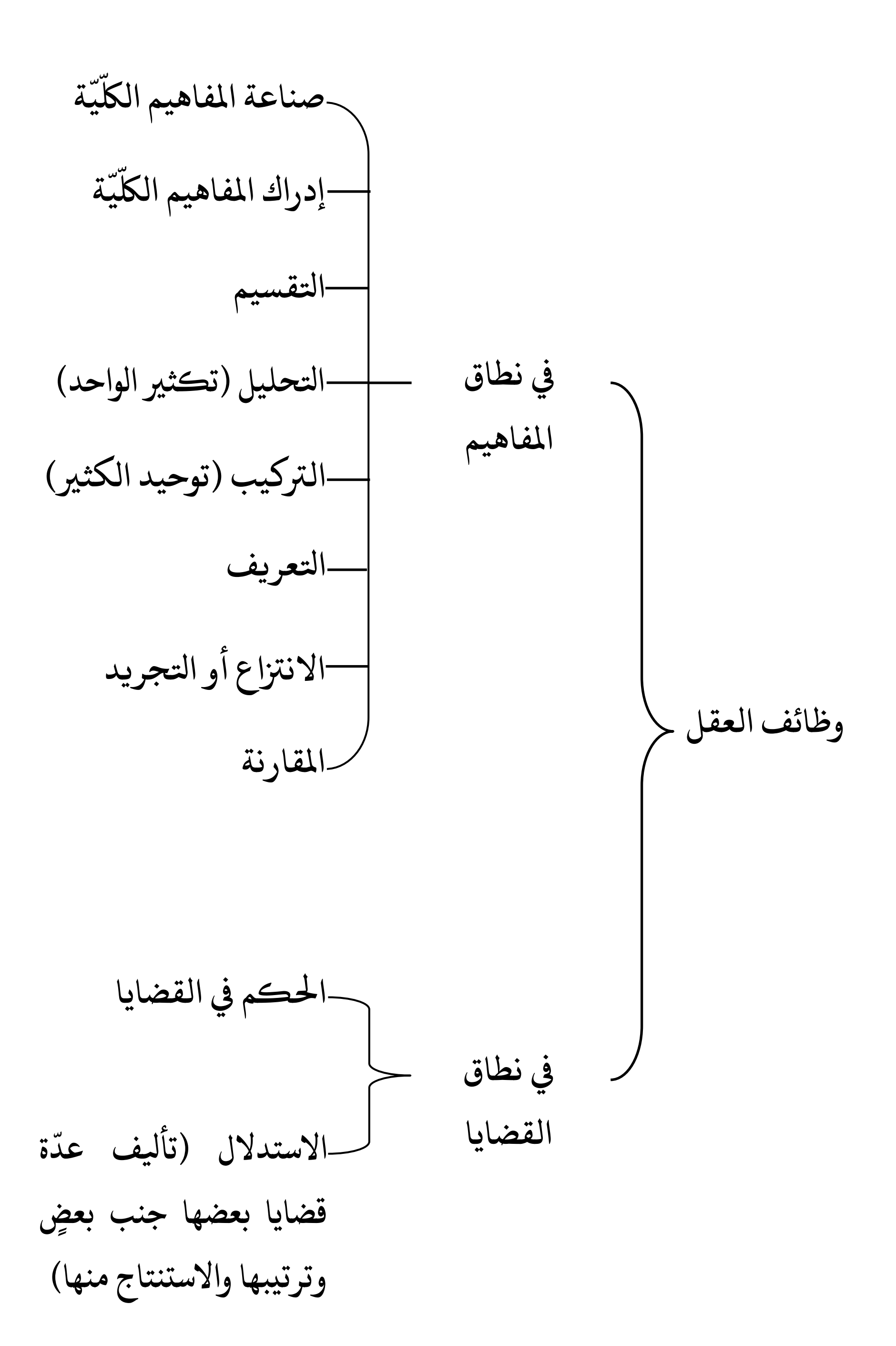
المقدّمة

نواصل في هٰذا الفصل بحوث العقل المعرفيّة، حيث سنلقي نظرة عابرة على وظائف العقل النظريّ باستعراض نشاطات العقل في كل من المفاهيم والقضايا والدور الّذي يمكن أن يؤديه في كلٍ منهما، وفي الختام نبحث دور العقل في القضايا القبْليّة.

قبل الخوض في بحث وظائف العقل النظريّ ننبّه إلى أنّ المقصود من العقل النظريّ في هٰذا البحث هو القوّة الإدراكيّة الخاصّة بالنفس الناطقة، المدرِكة للوجودات والأعدام، وكذٰلك المدرِكة لما ينبغي وما لا ينبغي. ومن هنا وفيما يأتي من هٰذا البحث كلما استعملنا مصطلح "العقل" فنحن نقصد العقل النظريّ بهٰذا الاصطلاح.

وظائف العقل

إنّ أهمّ وظائف العقل وشئونه ونريد منه طبعًا العقل النظريّ يمكن أن نذكرها ـ بنظرة أوّليّة ـ في المخطط التالي:


وظائف العقل
في نطاق المفاهيم
صناعة المفاهيم الكلّيّة
إدراك المفاهيم الكلّيّة
التقسيم
التحليل (تكثير الواحد)
التركيب (توحيد الكثير)
التعريف
الانتزاع أو التجريد
المقارنة
في نطاق القضايا
الحكم في القضايا
الاستدلال (تأليف عدّة قضايا بعضها جنب بعضٍ وترتيبها والاستنتاج منها)

والآن نبدأ ببيان ودراسة كل واحد من الشؤون أو الوظائف المذكورة. بعد تفحص سريع تتضح نفس الوظيفة وأدائها، وكذٰلك ندرك أنّ هٰذه الوظيفة ترتبط بنطاق القضايا أم المفاهيم. ونبدأ البحث بالمفاهيم الكلّيّة:

المفاهيم الكلّيّة؛ الصناعة والإدراك

صناعة المفاهيم الكلّيّة وإدراكها هي من وظائف العقل بناءً على رؤية أكثر الحكماء المسلمين. فابن سينا يعدُّ هٰذا الشأن أو الأداء أخصّ خصائص النفس الإنسانيّة، ويعتقد أنّ العقل بصناعته هٰذا النمط من المفاهيم وتحصيلها، يمكنه الوصول إلى معرفة المجهولات التصوريّة عن طريق التعريف، والمجهولات التصديقيّة عن طريق الاستدلال والاستنتاج إذ يقول: «**وأخص الخواص بالإنسان تصوّر المعاني الكلّيّة العقليّة المجرّدة عن المادة كلَّ التجريد...، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقًا وتصورًا من المعلومات العقلية**»[1].

وهناك كثير من الأسئلة المطروحة حول هٰذه الوظيفة، منها: كيف يصل العقل إلى المفاهيم الكلّيّة؟ وهل يصل إلى المفهوم الكلي من خلال تقشير وتجريد إحدى الماهيّات تقشيرًا كاملًا من عوارضها المادّيّة، أم لا توجد حاجة لتجريد الماهيّة عن العوارض والعقل يحصل على المفهوم الكلي بطريقة أخرى؟ مضافًا إلى ذٰلك، ما هي حقيقة الكلي؟ هل الكليات لها واقع

---

(1) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص284.

عيني خارج الذهن وهناك أمور مجرّدة عن الزمان والمكان باسم "المُثُل"، أم هي تصورات ومفاهيم ذهنيّة تصنعها قوّة "العقل" الإدراكيّة وتنال إدراكها وفهمها؟ وفي الصورة الأولى، هل إدراك الكليات استذكارٌ لحقائق مجرّدة (المُثُل) أم مشاهدةٌ لحقائق مجرّدة؟ وأسئلة أخرى. والبحث حول هٰذه التساؤلات والإجابة عنها ـ وهي في الغالب تدخل في نطاق أنطولوجيا العلم ـ بحاجة إلى مجال آخر. لٰكن يمكن هنا أن نقول باختصارٍ: إنّ المفاهيم الكلّيّة تصوراتٌ تصنعها وتدركها قوّة العقل الإدراكيّة وهي القوّة الخاصّة للنفس الناطقة. ومثل هٰذه المفاهيم متعددة ويمكن تصنيفها ضمن طبقات مختلفة. والالتفات إلى هٰذا التقسيم أو التصنيف ينجينا من أخطاء فادحة في نظريّة المعرفة[1].

التقسيم

التقسيم (القسمة) من الوظائف الأخرى للذهن أو العقل في مجال المفاهيم والتصورات. وهٰذه الوظيفة لها دور مهم في معرفة الحقائق والمفاهيم أو التصورات، وهي إحدى طرق نيل المعرفة وكشف المجهولات التصورية: «**والقسمة أيضا إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول. والقسمة الفاصلة هي الّتي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول محفوظا فيها**

---

(1) لمزيد من التوضيح راجع: محمدحسين زاده، "معرفت بشري؛ زيرساختها" [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث؛ المؤلف نفسه، "معرفت شناسي" [نظرية المعرفة]، الفصلين السادس والسابع.

الترتيب، لئلّا تقع طفرة من درجة إلى غير الّتي تليها. وقد تكون أيضا بالخواص والأعراض»[1].

ومن هنا فالتقسيم له دور في التعريف والوصول إلى المعرفة. والبحث حول دور القسمة في التعريف والوصول إلى المعرفة يعدّ من البحوث المهمة المطروحة في المنطق عادة. ومن الواضح أنّ العقل له الدور الأهم في هٰذا النشاط الذهني.

ومضافًا إلى ذٰلك، لا يقتصر دور التقسيم على كشف المجهولات في نطاق التصورات والمفاهيم المجهولة وكسب معارف جديدة، بل إنّ هٰذا النشاط الذهني يمكنه مساعدتنا أيضًا في الوصول إلى المعرفة في نطاق التصديقات والقضايا؛ لأنّه يمكن بالتقسيم وفقًا لرؤية عامة المنطقيين الأرسطيين الوصول إلى الحدود الذاتيّة للأشياء. والحدود في التعريف مشتركة مع الحدود الوسطى في البرهان، فإذا حصلنا على حد الشيء، فهٰذا يعني أننا حصلنا على حدّه الأوسط. وبالحصول على حدود وذاتيات الأشياء يمكن الحصول على عللها وحدودها الوسطى[2].

---

(1) ابن سينا، الشفاء، المنطق، 2. المقولات، تحقيق إبراهيم مدكور، ص4.

(2) راجع: المؤلف نفسه، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، ص288ـ 317؛ المؤلف نفسه، النجاة، ص78ـ84؛ المصدر السابق، تصحيح محمدتقي دانش-پژوه، ص157ـ159؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص26؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص250ـ

وعلى هٰذا فإن للتقسيم أو القسمة دورًا مهمًا في معرفة الحقائق وهو بنفسه على قسمين:

١. التحليل أو تقسيم الكل إلى أجزاءه، من قبيل تحليل الماء إلى عنصري الأوكسجين والهيدروجين، وتحليل ماهيّة الإنسان إلى الحيوان والناطق.

٢. التحليل أو تقسيم الكلي إلى جزئياته. وهٰذا التقسيم يُسمّى "التحليل أو التقسيم المنطقي [القسمة المنطقيّة]".

والقسم الأول أيضًا على قسمين:

أ) التحليل أو التقسيم العقلي: تقسيم أو تحليل المفهوم على أساس ذاتياته، كما أننا بتحليل مفهوم الإنسان نحصل على مفهومي "الحيوان" و"الناطق". وفي مقابل التحليل أو التقسيم العقلي، يوجد التركيب العقلي، وهٰذا التركيب يكون بدمج مفهومين في الذهن، للحصول على ماهيّة تامة كالإنسان. ومن الواضح أنّه في كلتا العمليّتين المذكورتين ـ أي التحليل والتركيب ـ تكون علاقة الإنسان مع الحيوان والناطق هي علاقة الكل والجزء، لا الكلي والجزئي.

252؛ الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمد تقي مدرس رضوي، ص345. طبيعيٌّ أنّ مسألة كيفيّة مشاركة الحدّ والبرهان وتبيين ذٰلك بحاجةٍ إلى بحثٍ واسعٍ لا يسعه هٰذا المختصر، وأغلب المصادر المذكورة تطرّقت لهٰذا الموضوع.

ب) التحليل أو التقسيم الخارجي: تقسيم الكل إلى أجزاءه الخارجيّة يُسمّى "التحليل أو التقسيم الخارجي"، من قبيل تجزئة الماء إلى عنصري الأوكسجين والهيدروجين، أو تحليل جسم الإنسان إلى الأعضاء والجوارح.

التحليل أو التقسيم الخارجي بدوره على نوعين: الطبيعي والصناعي. ومقابل التحليل أو التقسيم الخارجي، هناك عمل التركيب. بتركيب عدة عناصر مع بعضها البعض يمكن إيجاد ظاهرة طبيعيّة جديدة، كما أنّه بتركيب وانضمام عدة مواد يمكن إيجاد ظاهرة صناعيّة جديدة.

والتمايز بين هٰذين القسمين في أنّ التقسيم أو التحليل الخارجي لا يمكن فيه حمل كل من الأجزاء على الكل، ومثال ذٰلك أنّه لا يمكن القول: السكنجبين[1] خل أو سكّرٌ. لٰكن في التقسيم أو التحليل العقلي يمكن حمل كل واحد من الأجزاء على الكل وحصول علاقة "هٰذا ذاك" أو "هو هو" بينهما من قبيل أنّه يمكن القول "الإنسان ناطقٌ" أو "الإنسان حيوانٌ"؛ لأن الجنس (الحيوان في المثال المذكور) رغم أنّه جزءٌ مبهم وربما يكون واسعًا يشمل أنواعًا أخرى، أو الفصل رغم أنّه جزء وبحسب الظاهر أخص من الذات، لٰكنّ كل واحد منهما في الواقع يساوي الذات. والجنس حصّة من الحيوان متحققة ضمن الإنسان، والفصل هو الّذي يشكّل تمام حقيقة الإنسانيّة ويحصّل الحيوانيّة (الجنس). ومن هنا يمكن حمل الماهيّة على كل واحد من

---

(1) شراب مركّب من شيئين أحدهما حامضٌ والآخر حلوٌ، من قبيل الخل والسكّر أو الخل والعسل. [المترجم]

الأجزاء، أو حمل كل واحد من الأجزاء على الماهيّة وذات الشـيء والقول: "الناطق هو الإنسان" أو "الحيوان هو الإنسان". وينبغي التنبيه على أنّ الحيوانيّة المقصودة في قضيّة "الحيوان هو الإنسان" حصةٌ من الحيوانيّة وهي الكائنة في الإنسان. وأما إذا كان المراد من الحيوانيّة هو المعنى العام، ففي هٰذه الحالة يكون حمل الإنسان على الحيوان في قضيّة "الحيوان إنسان" مجازًا.

وقد يبدو أنّه في التحليل أو التقسيم العقلي أيضًا لا يمكن حمل الأجزاء على الكل كالتحليل أو التقسيم الخارجي، كما أنّ حمل الكل على الأجزاء غير جائز؛ لأنّه في هٰذا التحليل أو التقسيم، المقسمُ مفهومٌ. وأجزاء كل مفهوم بما هو مفهوم ليست عين ذات ذٰلك المفهوم ولا توجد علاقة هٰذا ذاك بين الكل وأجزاءه. وبالنتيجة لا يمكن حمل أي واحد من الأجزاء على الكل ولا الكل على أي واحد من الأجزاء. المحقق الشهير آقا علي حكيم يتحدث حول هٰذا الموضوع قائلًا:

«إنّ أنفس المعاني والماهيّات لا يُحمل بعضها على بعض من دون واسطة يوجب الاتّحاد بينها، فإنّها من جهة أنفسها متباينة بينونة عزلة. فكلّ مفهوم، من حيث هو، معزولٌ عن مفهوم لا يكون بينهما جهة اتّحاد مفهومي، حتّى يصح بها حمل أحدهما على الآخر حملًا أوّليًّا أو حملًا للشـيء على نفسه... فمعنى الإنسان، نفسه، وغير معنى الناطق ومعنى الحيوان»[1].

---

(1) آقا علي المدرس الزنوزي، رسالة حملية، ص35ـ36.

لٰكنّ هٰذا الكلام فيه مجال لسؤال وهو هل وجود المفهوم بما هو مفهوم مرادٌ، أم ذاته من جهة أنّه حاكٍ عنها؟ وباللحاظ الأول من الواضح أنّ الوجود الخارجي – وإن كان الوجود الخارجي للمفاهيم والصور الذهنيّة – لا يمكن حمله على شيء، ولا يمكن حمل شيء عليه. وأما باللحاظ الثاني، أي المفهوم بلحاظ كونه حاكيًا، فهو قابل للحمل. فالمفاهيم غير البسيطة والتي لها أجزاء ذهنية، يمكن حمل بعضها على بعض، ويمكن حملها على الكل، نعم طريقة الحمل فيها مختلفةٌ. وعليه ففي قبال الرأي المذكور، رأي العلامة الطباطبائي إذ إنّه بعد بيان مفصّل يصل إلى نتيجة وهي أنّ حمل الجنس أو الفصل على النوع، وببيان آخر، حمل أي واحد من الأجزاء العقليّة على الكل، هو حملٌ أوليٌّ. مضافًا إلى هٰذا فإن الأجزاء (الجنس والفصل) يمكن حمل بعضها على بعض، والحمل فيها يكون بالنحو الشائع[1]. وأما حمل المفاهيم البسيطة بعضها على بعض فهو لا شك فيه أيضًا؛ رغم أنّه يُطرح فيها هٰذا السؤال وهو أنّ الحمل فيها أوليٌّ أم شائعٌ؟

يقال إنّ التحليل أو التقسيم المنطقي هٰكذا أيضًا، وفي هٰذا النوع من التحليل أيضًا مثل التقسيم أو التحليل العقلي يمكن حمل الجزئي على الكلي، وحصول علاقة "هٰذا ذاك" بين الكلي وجزئياته. ومن هنا يمكن القول:

---

(1) راجع: الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة الخامسة، الفصل الخامس؛ المؤلف نفسه، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص22، تعليقة 1.

"الإنسان زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ والخ"؛ كما أنّه يمكن حمل الكلي على الجزئي والقول: "زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ، والخ أناسٌ"[1]. لٰكن هل حقًا يمكن حمل الجزئي على الكلي بأن يقال: "الإنسان زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ، والخ"؟ هل هٰذا الحمل حقيقي، أم مجازي؟ وهل يمكن القبول حقيقةً بأن تمام الانسانِ زيدٌ، أم فقط يمكن القول بأن زيدًا تمامُ الإنسان؟ هل يمكن أن يأتي هنا التوجيه المطروح سابقًا في حمل الجزء على الكل في التقسيم العقلي كما في حمل الناطق على الحيوان في قضيّة: "الحيوان ناطقٌ"؟

جدير بالذكر أنّ للتقسيم وظيفة أخرى سيأتي الحديث عنها.

التحليل والتركيب

التحليل ويقابله التركيب هما من أهم وظائف العقل. وللتحليل والتركيب اصطلاحات أو استعمالات عديدة. منها على الأقل إطلاقه على نوع من التقسيم وهو تقسيم الكل إلى أجزاءه، ويُطلق على تحليل كل أصناف هٰذا النوع من قبيل التقسيم أو التحليل العقلي، والصناعي وأمثالهما. وهٰذا الاصطلاح الّذي يرجع إلى التقسيم، بل هو عينه، ليس اصطلاحًا جديدًا مقابل التقسيم. ومن هنا لا نتطرق له في هٰذا البحث.

---

(1) راجع: الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص 425_429؛ الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 340 و341؛ المظفر، محمدرضا، المنطق، ص 127_138.

ولٰكن ـ كما نبّهنا عليه سابقًا ـ لا يقتصر استعمال التحليل على الاصطلاح أو المعنى المذكور، بل مضافًا إلى ذٰلك الاصطلاح، له استعمال آخر في المنطق. والتحليل وفقًا للاستعمال المذكور الّذي يُسمّى أيضًا "تحليل القياس" أو "التحليل إلى العكس"، وهو عبارة عن إرجاع الاستدلالات القياسيّة إلى مقدماتها ومبادئها. هٰذه الوظيفة من شؤون الاستدلال، وببيان أوضح هو يحكي عن ميزة أو نوع خاص من الاستدلال. وبهٰذه الفعّاليّة [الوظيفة] يمكن تقويم القياسات المركّبة وتحليلها إلى قياسات بسيطة، ومعرفة هيئة أو شكل الاستدلال. وببيان آخر نقول: إنّ تحليل القياس هو سَير فكري من النتيجة إلى المقدمات.

وفي هٰذا السير يتم التأمّل والبحث في مقدمات الاستدلال و في أنها عن أي مقدمات أخرى نتجت. وهٰذا السير الفكري يستمرّ إلى أن ينتهي إلى المبادئ الأولى. وهٰذا النشاط الذهني يقف مقابل تركيب القياس وهو عبارة عن ترتيب المقدمات وتأليفها من أجل تشكيل الاستدلال والوصول إلى المطلوب[1].

---

(1) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، شرح المطالع في المنطق، ص332؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص107 و165ـ171؛ الساوي، ابن سهلان، البصائر النصيرية، ص 188 ؛ ابن سينا، النجاة، تصحيح محمد تقي دانش-پژوه، ص93ـ96؛ المؤلف نفسه، الشفاء، المنطق، 4. القياس، تحقيق سعيد زايد، ص8ـ9 و460ـ470.

وبملاحظة ما تقدم نصل إلى نتيجة وهي أنّ التحليل على أساس الاصطلاح الأخير يجري في دائرة القضايا ويقتصر عليها، ولا يجري في دائرة المفاهيم. وستتضح النتيجة المتقدمة أكثر فيما يأتي.

ويعدُّ التحليل بالمعنى أو الاصطلاح الأخير من الأنحاء التعليميّة. وتوضيح ذٰلك أنّه من أجل إثبات المطلوب يمكن الاستناد أو الاستدلال بإحدى طرق أربع:

1. التقسيم. 2. التحليل. 3. التحديد. 4. البرهان.

التقسيم: هٰذا النشاط هو تكثير من فوق، بمعنى أننا نلتفت إلى المطلوب أو النتيجة، ونحدد فيها الموضوع والمحمول، ونواصل الاستدلال مع مراعاة شروط الاستدلال في الأشكال الأربعة إلى أن ننتهي إلى النتيجة. وعلى هٰذا ففي أسلوب التقسيم يكون المطلوب بين أيدينا، وعن طريق تكثير المحمول والموضوع نصل إلى المطلوب بالحد الأوسط الّذي هو علّة ثبوت الأكبر للأصغر.

التحليل: أسلوب التحليل مقابل التقسيم وعلى العكس منه تمامًا. ففي هٰذا الأسلوب نقوّم الاستدلال من خلال تجزئة المقدمات وتحليلها، وإرجاعها إلى مبادئها لمعرفة صحتها من سقمها، وكذٰلك معرفة مرتبة القياس ومكانته بين أشكاله، ومعرفة نوعه من الاقتراني أو الاستثنائي.

التعريف أو التحليل الحدّي (الحصول على حدود الأشياء وتعريفها الحدي): من أجل الحصول على التعريف يجب أن يكون هدفنا هو المطلوب

التصوري وجميع محمولاته؛ وحينئذ نفكك الذاتيات عن الأمور العرضية، وبهٰذا ننال التعريف الحدّي. وطبيعي أننا إذا حصلنا على مثل هٰذا التعريف، نكون قد حصلنا من خلاله على الحد الأوسط أيضًا.

البرهان: البرهانُ نوعُ استدلالٍ قياسيٍّ، وهو يقينيٌّ بلحاظ المضمون [المادّة] والشكل[1].

من الواضح أنّ الاصطلاحات الأخرى المتقدمة من التقسيم، والتجزئة، والتحليل، والتركيب تختلف عن هٰذه الاصطلاحات الأربعة الأخيرة؛ لأن هٰذه الاصطلاحات تبيّن طريقة الاستدلال والتعريف وهي مرتبطة بكيفيّة هاتين الوظيفتين أو النشاطين العقليين. وعليه فبالرغم من أنّ كل هٰذه النشاطات الأربعة تعدُّ من نشاطات العقل، لٰكنّها ليست نشاطات ووظائف مستقلة عن التعريف والاستدلال، ويمكن إرجاعها جميعًا إلى وظيفتي التعريف والاستدلال؛ بل يمكن بقليل من التأمل الوصول إلى هٰذه النتيجة: باستثناء التحديد أو التحليل الحدّي فإن سائر النشاطات هي أساليب أو طرق للاستدلال، وقد أطلقوا عليها اسم التحليل لاعتبارٍ، واسم التركيب

---

(1) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق، 4. القياس، تحقيق سعيد زايد، ص 446ـ449؛ الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، ترجمة وشرح حسن ملكشاهي، ص157ـ159؛ اليزدي، الملا عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، ص121ـ123؛ الشيرازي، قطب الدين محمود، درّة التاج، تصحيح السيد محمد مشكوة، ص 151 و152.

لجهةٍ، واسم التقسيم لجهةٍ أخرى. وعليه فمن بين الأمور الأربعة المتقدمة، التحديد أو تحليل الحد فقط ليس من شؤون الاستدلال، وإنما يرتبط بالمفاهيم والتصورات وتحليل الحدود وتعريفاتها ومثل هٰذا النشاط يعدُّ وظيفة مستقلة من وظائف العقل وسيأتي الكلام عنها.

وبناء على ما تقدم نصل إلى نتيجة وهي أنّه في الاستدلال القياسي تلاحظ طرق مختلفة منها التقسيم، والتحليل، والبرهان. وهٰذه الأمور تعدُّ من شؤون وطرق الاستدلال، ومن هنا يمكن جعلها تحت عنوان الاستدلال. وعليه لا يكون التحليل والتقسيم أمرين مستقلين ومنفصلين عن الاستدلال بناء على هٰذا الاصطلاح. ولذا لا ينبغي عدّهما وظيفتين منفصلتين، بل هما من فروع الاستدلال.

وتوضيح ذٰلك أنّه يمكن في دائرة التصديقات إقامة الاستدلال وبعدة طرق: بطريق القياس، وبطريق الاستقراء، وبطريق التمثيل. وكذٰلك يمكن تقويم الاستدلال القياسي بطرق مختلفة. تحليل المقدمات أو تقسيم المطلوب يوصلنا إلى هٰذا المقصود ويسهّل طريق تقويم القياسات.

مضافًا إلى الوظائف المذكورة، يمكننا الحصول على اصطلاحات جديدة يراد منها معاني خاصة من خلال إضافة بعض القيود إلى مصطلح "التحليل"؛ اصطلاحات نظير تحليل الحد، وتحليل الرسم، والتحليل الوجودي أو التحليل بالعكس، والتحيل الذهني، والتحليل الخارجي،

والتحليل العقلي[1]. التحليل الذهني، والخارجي، والعقلي تعدّ كلها أنواعًا من التقسيم وقد تقدم الكلام عنها. وتحليل الرسم وتحليل الحد هما من التعريف الرسمي والحدّيّ لمفهومٍ أو لماهيّةٍ. وهٰذا النشاط الّذي هو وظيفة عقليّة مستقلة، يعدُّ نوعًا من التحليل ومن الأنحاء التعليميّة وقد أطلق عليها اسم "تحليل القياس". وسنتعرض له في نهاية البحث حول وظيفة التعريف.

رغم كثرة استعمالات التحليل واختلاف معانيه ـ وكذٰلك مقابله التركيب ـ فإن جميع الاستعمالات أو الاصطلاحات المطروحة باستثناء التحليل والتركيب الخارجيين، هي مشتركة في كونها تعدّ من وظائف العقل ونشاطاته.

ولا يقف تنوّع استعمالات التحليل والتركيب عند هٰذا الحد، بل لها استعمالات أخرى يمكن الاطلاع عليها بمراجعة كتب المنطق.

التعريف

التعريف هو أحد طرق أو أنواع التفكير ويلعب العقل الدور الأساسيّ فيه. وتذكر هٰذه الوظيفة في علم المنطق بعناوين مختلفة من قبيل "التحليل"، و"التحديد"، و"التجزئة". والتعريف نوع من التحليل أو التجزئة الذهنيّة الّتي تتحقق في عالم الذهن. وتوضيحه أنّ التجزئة الذهنيّة نوعان:

---

(1) الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 341.

1. تجزئة المفهوم الذهني إلى عدة مفاهيم أخرى، من قبيل تحليل وتعريف ماهيّة الإنسان إلى "الحيوان" و"الناطق"، أو تحليل الجسم إلى "الجوهر" و"ثلاثي الأبعاد" بينما لا توجد هٰذه الأجزاء بالفعل في الخارج، أو بعبارة أخرى ليس لها وجود خارجي بالفعل.

2. تجزئة صورةٍ جزئيّة إلى عدة صور، من قبيل فصل الصورة الذهنيّة لأعضاء الفرس وتفكيك أعضائه في الذهن.

وفي مقابل التجزئة والتحليل، توجد عمليّة التركيب. وبما أنّ التجزئة والتحليل على معنيين، فالتركيب أيضًا على معنيين، فهو إما تركيب عدة مفاهيم مع بعض من قبيل تركيب مفهوم الحيوان والناطق ونتيجته ظهور ماهيّة الإنسان التامة، أو تركيب عدة صور مع بعض، من قبيل تركيب صورة رأس الفرس مع جسم الإنسان.

من الواضح أنّ التجزئة والتركيب بالمعنى الثاني ليسا من وظائف العقل وشؤونه، كما أنّ التجزئة والتركيب بالمعنى الأول من وظائف العقل وشؤونه ولهٰذه القوّة الإدراكيّة دور مباشر فيهما. وطبيعي أنّه ـ على الأقل ـ على رأي ابن سينا وأتباعه تساعد القوّة المتصرّفة العقلَ في هٰذه الوظيفة أو النشاط. ويعتقد هٰؤلاء أنّ المتصرّفة قوّة مُعِينة للإدراك وإذا وقعت في استخدام العقل تسمّى "المتفكرة" وهي تقوم بالتصرّف في المفاهيم والتصورات أو القضايا والتصديقات، وعن هٰذا الطريق تحصل على التعريف والاستدلال. لٰكنّ هٰذه القوّة إذا كانت في استخدام الوهم، فإنّها يطلق عليها "المتخيلة". وعمل

المتخيلة تحليل وتركيب المعاني الجزئيّة والصور، وعمل المتفكرة تحليل وتركيب المعاني الكلّيّة. وباستخدام هٰذه القوّة يحصل العقل على الاستدلال والتعريف. ومن نماذج ذٰلك أنّه بتحليل مفهوم الإنسان إلى "الناطق" و"الحيوان" يحصل على تعريفه، أو بتركيب المفاهيم البسيطة من قبيل الناطق والحيوان يحصل على مفهوم مركب من قبيل الإنسان، أو بتركيب عدة قضايا يصنع الاستدلال. ومن هنا يقوم الفيلسوف أساسًا بعمليّة الاستدلال والتعريف، وهو تصرّف في المعاني الكلّيّة، ويقوم الفنان سواء الشاعر أم الرسام بتجزئة وتركيب الصور والمعاني الجزئيّة[1].

ورغم أنّ التعريف هو أحد وظائف العقل، لٰكنّ العقل يقوم بهٰذا العمل مستخدمًا المتصرفة الّتي تُسمّى المتفكرة في هٰذه الحالة. ومن الواضح أنّ مثل هٰذا التفسير لوظيفته أو آليته مبني على قبول رؤية القدماء الخاصّة في باب أنطولوجيا الحواسّ الباطنيّة.

وعلى أي حال فإنّه بواسطة التحليل أو التجزئة بالمعنى الأول، تُكشف المفاهيم المجهولة وتُصبح معلومة بواسطة المفاهيم المعلومة الّتي هي عناصر تلك المفاهيم المجهولة، وهٰذا العمل هو التعريف الّذي خُصِص له قسم من علم المنطق. وحتى لو سلكنا مسلك شيخ الإشراق في شكّه برؤية الأرسطيين

---

(1) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثاني.

الخاصّة في باب التعريف ورفضناها[1]، لٰكن لا شك في تحقق التعريف ودور العقل المباشر في ظهوره. ورغم اختلاف الرأي بين المشائين والإشراقيين في باب التعريف، لٰكنّ الجميع متفقون على أنّ التعريف نوع من التفكير الّذي يتحمل العقل مسؤوليّة القيام به.

الانتزاع أو التجريد والتعميم

مفهوم "الانتزاع" في الفلسفة والمنطق له استعمالات أو اصطلاحات مختلفة. ومن استعمالاته الشائعة، التجريد والتعميم اللذان يعدّان من نشاطات قوّة العقل الإدراكيّة أو جهاز الذهن.

يبدأ هٰذا النشاط بعد أن يحصل الذهن على مجموعة من الصور الموجودة في الخارج. ومن الواضح أنّ الشيء المادّيّ المتحقق خارجًا يوجد في الخارج مع عوارضه؛ ولا ينفصلان عن بعضهما. مثاله أنّ الإنسان لا يوجد في الخارج بلا لون وحجم وسائر العوارض، وإنما الإنسان موجودٌ في الخارج بلون خاص وحجم ومقدار خاصين. وبعد أن يحصل الذهن بواسطة الحواسّ على هٰذه الصور الخارجيّة، يقوم العقل بتفكيكها عن بعض: فيقوم بتمييز

---

(1) راجع: السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح هنري كوربان، ج 2، ص 21ـ22 و73ـ74؛ الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 59ـ63.

وفصل المعدود عن العدد، والعوارض عن الجواهر، واللون عن الحجم وأمثالها. وبعد إدراك عدة أفراد من الإنسان أو أحد عوارضه، يقوم بمقايستها مع بعض وتمييز الأوصاف المشتركة بين الأفراد أو المصاديق عن الأوصاف الخاصّة، ويصنع مفهومًا كلّيًّا من الوصف المشترك بين جميع الأفراد والمصاديق. وكنموذج لذٰلك نذكر نفس المثال المتقدم الّذي يصل فيه العقل إلى نتيجة وهي أنّ الإنسانيّة هي الأمر المشترك بين جميع الأفراد، لٰكنّ اللون أو الحجم يمكن أن يختلف من فرد لآخر. مثلا طول رضا ١٧٥ سم وطول جواد ١٢٠ وطول حسن ١٥٥. وبهٰذا يصل العقل إلى مفهوم "الإنسان" الكلي من خلال انتزاع مفهوم الإنسان من أفراده، وبعبارة أوضح عن طريق التجريد والتعميم.

وفي مجال حجمهم أيضًا يصدق الأمر المذكور. فالعقل يرى أنّه رغم اختلاف الحجم بين رضا وجواد وحسن، لٰكنّهم مشتركون في أصل الاتصاف بالحجم وصدق الكمّيّة عليهم. ومن هنا يمكن انتزاع مفهوم الكمّيّة الكلّيّ من مثل هٰذه العوارض، وهٰكذا. وعليه فالعقل بعد حصول الذهن على صور الأشياء، يقوم بتجريد المفهوم عن عوارضه، ويعممه وينتزع منه مفهومًا كلّيًّا[1].

---

(1) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 81 ـ 85؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 745 و746؛ مطهري، مرتضى، "مجموعه آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج 6، ص 66؛ ج 5، ص 100.

التجريد والتعميم أو الانتزاع بهٰذا المعنى ليست قابلة للتشكيك أو الإنكار باللحاظ المعرفي، فيمكن النظر إلى الأشياء الخارجيّة والمفاهيم الموجودة في الذهن بهٰذا المنظار وتجريدها وانتزاعها عن عوارضها؛ وأما بحث ما هي حقيقة الإدراك الحسّـيّ، والخيالي، والعقلي، وكيف نحصل على مثل هٰذه الإدراكات والمفاهيم فهو بحث وجوديٌّ يدخل في نطاق أنطولوجيا العلم. ومن هنا يبدو لأول وهلة أنّ رؤية الحكماء السابقين على صدر المتألّهين في باب آليّة الوصول إلى الإدراكات الثلاثة، ومقابلها نظريّة صدر المتألّهين لا تصطدم بالتحليل المعرفي المتقدم، وبهٰذا الوجه يمكن رفع التعارض بينهما.

يجب أن نلقي نظرة عابرة على نظريّة التجريد لكي نجد حلًّا أكثر وضوحًا لهٰذه المسألة. يتحقق الإدراك الحسّـيّ بناء على هٰذه النظريّة الّتي تُدعى عادةً "التقشير"، بتجريد صورة الشـيء عن مادته، دون تجريده عن عوارضه المادّيّة، ودون قطع ارتباطه بالمادة. والإدراك الخيالي الّذي هو المرحلة الثانية من الإدراك يتم فيه ـ مضافًا إلى التجريد عن المادة ـ تجريده عن بعض عوارضه المادّيّة أيضًا. وبمثل هٰذا التجريد ينقطع ارتباط الشـيء بالمادّة ـ لا بعوارضها ـ انقطاعًا تامًا. وأخيرًا بالتعقّل أو الإدراك العقلي الّذي هو المرحلة الثالثة في الإدراك يتجرّد الشـيء عن المادة وجميع العوارض المادّيّة[1].

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 152؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 415 ـ 423؛ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 81ـ85؛ المؤلف نفسه، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات،

وعليه فبناءً على نظريّة التقشير أو التجريد، تكون مراتب الإدراك مبنيّةٌ على مقدار التجريد. فبتجريد ناقصٍ نحصل على الإدراك الحسّـيّ، وبتجريد أكثر نحصل على الإدراك الخيالي، وبالتجريد التام ننال الإدراك العقلي. وعلى أساس هٰذا الحل، لا يرتقي المُدرِك ولا المُدرَك؛ وخلافًا للرؤية الصدرائيّة ففي هٰذه المراحل يرتقي المُدرِك والمُدرَك أيضًا. وبحسب رؤية الحكمة الصدرائية، مانع الإدراك ليس هو مقارنة إحدى الماهيّات بالعوارض، بل كيفيّة الواقعيّة الّتي تتحقّق الماهيّة بها[1]. وعلى أساس رؤيته فإنّه بالإدراك الحسّـيّ ترتقي الصورة الخارجيّة إلى الصورة المحسوسة، وفي مرحلة لاحقة ترتقي الصورة المحسوسة إلى الصورة الخياليّة ثم ترتقي إلى الإدراك العقلي، وهٰذا نفسه يستلزم أن يرتقي وجود المُدرِك أيضًا مع كمال وارتقاء الإدراك والمُدرَك[2].

الآن وبملاحظة ما تقدم هل يمكن القول بأن التجريد والانتزاع لا يتصادمان مع رؤية صدر المتألّهين؟ بالرغم من أنّه في بادئ الأمر يبدو أنّه لا تصادم بينهما، لٰكن بقليل من التأمل نجد أنّ رؤية صدر المتألّهين في هٰذه

تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص 415 و416؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص 745 و746.

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 363؛ ج 9، ص 99.

(2) راجع: المصدر السابق، ج 3، ص 366؛ عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ للحكمة المتعالية [ترجمة كتاب "درآمدى به نظام حكمت صدرائى"]، ج 2، الفصل التاسع.

المسألة بحاجة إلى طريق آخر، إذ إنّ صدر المتألّهين نفسه يصرّح بأن تجريد إحدى الماهيّات عن عوارضها وإن كان ممكنا، لٰكنّ هٰذا النشاط الذهني لا دور له في ظهور الإدراك العقلي، والإدراك العقلي لا يتحقق عن هٰذا الطريق: «**ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيّته عن ماهيّة العوارض بأن يحذف منها ما عداها وإن كان ذٰلك أيضًا ميسّرًا لٰكنّ الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هٰذا الوجود الوضعيّ الّذي لا بدّ أن يكون في جهةٍ من جهات هٰذا العالم المادّيّ**»[1].

ومن هنا يبدو أنّ الرؤية الوجوديّة في باب حقيقة مراحل ومراتب الإدراك (الإدراك الحسّيّ، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي)، سيكون لها دور أساسيّ في تبيين الرؤية المعرفيّة. فالقبول بالتجريد والتعميم والانتزاع بحسب هٰذه الوظيفة، مبني على منهج خاص للفلاسفة السابقين على صدر المتألّهين، لٰكن على أساس رؤية صدر المتألّهين وحكمته لا حاجة إلى هٰذا النشاط الذهني؛ رغم أنّ تحقق هٰذا النشاط (يعني التقشير أو التجريد) ممكنٌ، وللذهن أو العقل القابليّة على القيام بمثل هٰذا العمل.

وفي الختام يجب التنبيه على أنّه مضافًا إلى وظيفة الانتزاع بمعنى التجريد والتقشير، فإن الانتزاع له وظائف أخرى في العلوم الفلسفيّة وأهمها انتزاع المفاهيم الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة من المفاهيم الأولى، رغم أنّه يمكن انتزاع المفاهيم الفلسفيّة من العلوم الحضوريّة أيضًا. وفي

---

(1) المصدر السابق: ص 506.

باب كيفيّة انتزاع المفاهيم الفلسفيّة والحصول عليها يمكن طرح نظريتين: ١. الانتزاع من العلوم الحضوريّة؛ ٢. الانتزاع من الرابط بين القضايا. ولا يتيسر هنا شرح وبيان هٰذا البحث والآراء المطروحة حوله. وبما أنّ نشاط المقايسة يرتبط بمثل هٰذا المعنى للانتزاع، فسوف نتعرض له ونتابعه في ختام بحث وظيفة المقايسة.

المقايسة أو المقارنة

المقايسة هي إحدى وظائف العقل أيضًا. فالذهن يمكنه عن طريق هٰذا النشاط أن يحصل على مفاهيم كثيرة. هٰذا النشاط يبدأ حينما توجد في الذهن المفاهيم والصور ـ مفهومين أو صورتين على الأقل ـ. وبعد وجودها في الذهن، يقوم العقل بمشاهدتها والتأمل فيها، ويقارن البعض بالبعض الآخر ويقايس بينها. وعليه فحينما تتحقق في ذهن الإنسان مجموعة مفاهيم من قبيل رضا، وجواد، وفاني، والبياض، والحلاوة، والسواد وغيرها، ينظر العقل إلى هٰذه المجموعة من جوانب شتّى ويتصدى للتأمل والبحث فيها. وكمثال لذٰلك يقوم بمقايسة مفهومي البياض والحلاوة ويستنتج أنّ البياض ليس حلاوةً، والحلاوة ليست بياضًا؛ ولٰكنّ الحلاوة حلاوةٌ. ومن أجل أن يصدر العقل مثل هٰذه الأحكام لا يحتاج إلى الحد الأوسط؛ لأنّه يقتصر على حمل مفهوم على مفهوم آخر والمقايسة بينهما. وعليه فمثل هٰذه الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة ليست بحاجة إلى الحد الأوسط. والعقل أو الذهن يمكنه

عبر هٰذا الطريق الوصول إلى مجموعة كبيرة من المفاهيم من قبيل الوحدة، والكثرة، والإمكان، والوجوب أو الضرورة، والامتناع، والعدم، والوجود[1]. وقد بُنيت على هٰذه المفاهيم كافة القضايا في علوم من قبيل علم الوجود [الأنطولوجيا]، وفلسفة الدين، وعلم النفس، بل وأكثر قضايا فلسفة العلوم التجريبيّة. وبهٰذه المفاهيم تتعمق معرفة الإنسان بذاته وبالخالق والمخلوقات. ومن باب المثال لاحظوا مفاهيم الضرورة (الوجوب)، والإمكان، والامتناع. وهٰذه المفاهيم الثلاثة هي موادّ القضايا. ومواد القضايا تحكي عن كيفيّة العلاقة بين مفهومين.

والعقل بعد أن يُلاحظ القضايا يرى أنّ ثبوت محمولها لموضوعها لا يخرج عن حالات ثلاث: إما أنّ المحمول لا يمكن انفكاكه عن الموضوع وهو ضروريّ له، أو يمكن انفكاكه عنه وبالنتيجة هو ممكن الثبوت لذٰلك الموضوع ويمكن سلبه عنه، أو لا يمكن حمله على ذٰلك الموضوع فحمله عليه ممتنع. ومن هنا فالعقل ينتزع المفاهيم الثلاثة أي الوجوب أو الضرورة، والإمكان، والامتناع من كيفيّة العلاقة بين موضوع ومحمول القضايا، ثم عن طريق تلك المفاهيم المنطقيّة الّتي هي وصف للقضايا يمكنه الوصول إلى المفاهيم الفلسفيّة من الضرورة أو الوجوب، والإمكان، والامتناع.

---

(1) راجع: مطهري، مرتضى، "مجموعه آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج6، ص286ـ287 وج9، ص300ـ305؛ الطباطبائي، محمدحسين، "اصول فلسفه وروش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، في: مرتضى مطهري، "مجموعه آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج6، ص286ـ295.

وتوضيحه أنّ العقل بواسطة نظرة أخرى إلى قضايا الهليّة البسيطة يستطيع أن يلتفت إليها ويلاحظ ثبوت المحمول (الموجود) للموضوع وهو مفهوم شيء من الأشياء. وفي هٰذا اللحاظ والمقايسة إذا كان الوجود ضروريًّا له، ينتزع مفهوم الوجوب أو الضرورة، وإذا كان العدم ضروريًّا له، ينتزع مفهوم الامتناع، وإذا لم يكن أيٌّ منهما ضروريًّا لا الوجود ولا العدم، ينتزع مفهوم الإمكان. وبذٰلك تتصف الأشياء الخارجيّة بالمفاهيم الثلاث[1].[2].

إن عمليّة المقايسة لا تقتصر على مجرد ملاحظة العلاقة بين القضايا، بل يبدو أنّه مضافًا إلى ذٰلك تشمل المفاهيم والصور الذهنيّة ومقايسة الأفعال والحالات النفسانيّة الّتي تُدرك بالعلم الحضوريّ أيضًا. توضيحه أنّ الإنسان بملاحظة فعل من أفعال نفسه المباشرة وبلا واسطة من قبيل التفكير، والعزم والإرادة، يمكنه أن يقيسها بنفسه وأن يحصل على علاقتها الوجوديّة مع ذاته. وهو في هٰذا الحين يشاهد أنّ تحقق أي واحد من تلك الأفعال مبني على وجود النفس، ولا يمكن تحققها ما لم تتحقق النفس، لٰكنّ النفس من أجل تحقق ذاتها ليست بحاجة إليها، وتحقق النفس ليس مشروطًا بتحقق تلك الأفعال. وبهٰذا يصل العقل من خلال مقايسة وجود نفسه مع أفعالها، إلى مفاهيم من قبيل الاحتياج والفقر، وعدم الاحتياج، والعليّة،

---

(1) لٰكن بلحاظ خاص في مورد الامتناع.

(2) راجع: زاده، محمدحسين، "فلسفه‌ى دين" [فلسفة الدين]، الفصل الرابع، الرد الأول على نقد هوب بيرن للاستدلال بطريق الإمكان.

والمعلوليّة، والاستقلال والارتباط، وعبر هٰذا النشاط الذهني ينتزع مفاهيم من هٰذا القبيل[1].

اتّضح ممّا تقدّم أنّ هٰذا النشاط يمكن أن يتحقق بعدة طرق. ومن هنا يمكن الوصول إلى بعض المفاهيم بكلا الطريقتين وعبر كلا الطريقين، ولا ينبغي حصر طريق الوصول إلى المفاهيم بإحدى المقايسات فقط.

لا يتحدد نطاق المقايسة بما هو مطروح، وإنما هو أوسع منه. ومن موارد المقايسة الأخرى مقايسة الأعراض من قبيل الكيفيّات أو الكميّات مع بعض. وكنموذج لذٰلك نضع قلمين أحمر وأزرق جنبًا إلى جنب ونحصل على طول كل واحد منهما بواسطة اللمس أو النظر. ثم نقايس طول أحدهما بالآخر لنعلم أنّ القلم الأزرق أطول من الأحمر بكم سنتيمتر. وهنا نحكم بأن القلم الأزرق أطول من القلم الأحمر، وأن القلم الأحمر أقصر من القلم الأزرق. والنموذج الآخر أن يوضع أمامنا نوعان من الشراب، فنتذوقهما ونجد أنّ أحدهما أشد حلاوة من الآخر وهٰكذا. ومن الواضح أنّ مثل هٰذا النشاط هو نوع من المقايسة الذهنيّة أيضًا. لٰكنّ السؤال هنا: من هو الحاكم في مثل هٰذه القضايا؟ هل الحس المشترك يحكم هنا، أم الحس المشترك والخيال من خلال تقديم مثل هٰذه الصور إلى النفس أوالعقل، يجعلانها في معرض الحكم والمقايسة؟

---

(1) الطريقة الثانية استقيتها من الحكيم الكبير الأستاذ آية الله مصباح يزدي: راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج 1، الدرس السابع.

ربما يُتصوَّر أنّ القدماء كانوا يؤمنون بأن الحس المشترك يؤدي مثل هٰذا النشاط. وعلى أساس رؤيتهم فإن الحس المشترك شبيه بالخزانة الّتي تجري نحوها معطيات الحواسّ والصور الحسّـيّة الحاصلة عن طريق الحواس[1]. لٰكن يبدو أنّ هٰذا النشاط ايضًا هو من عمل العقل أو النفس. فالحس المشترك والخيال في هٰذه الموارد حالهما حال الحواسّ الظاهريّة، يؤدي كل منهما دور المساعد. ومن هنا فالمقايسة في المورد المذكور والموارد المشابهة ليست من عمل الحس المشترك لوحده[2].

والحاصل هو أنّ الدور الأساسيّ في هٰذا النشاط الذهني هو للعقل، وللنفس بالنهاية، لا الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة.

استعرضنا إلى الآن بشكل سريع نشاطات ووظائف العقل في مجال المفاهيم والصور الذهنيّة. والبحث الموسّع حول هٰذا الأمر بحاجة إلى مجال آخر؛ لأنّ البحث حول كلّ واحدة من هٰذه الوظائف يستدعي دراسة

---

(1) ابن سينا في معرض إثباته الحس المشترك له عبارة يُستفاد منها أنّ مثل هٰذا النشاط من عمل العقل. ويطلق على هٰذه العملية الذهنية اسم "التمييز" ويستعمل مصطلح "التمييز" ومشتقاته في هٰذا المجال: «وهبْ أن هٰذا التميّز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتّى يتميز بينهما» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملي، ص 227]. وبناء على هٰذا ليس من الصحيح نسبة الرؤية المتقدمة إلى عامة القدماء.

(2) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملي، ص83_84 و227_229؛ هٰذا الكتاب، الفصل الثاني.

وتقويم نظريّات علم النفس، وعلم الأحياء، وعلم نفس الإحساس والإدراك، وعلم النفس الفلسفيّ، والمنطق، والعلوم المعرفيّة وأمثالها. إنّ بحث الوظائف على ضوء نظريّة المعرفة تكفي فيه هٰذه النظرة السريعة إلى كلّ واحدة من تلك الوظائف والنشاطات العقليّة. وقد حان الوقت الآن لكي نلقي نظرة إجماليّة على نشاطات ووظائف العقل في مجال القضايا والتصديقات على أساس هٰذا المنهج وعلى ضوء هٰذه الطريقة، وسنسعى إلى تجنب البحوث المنطقيّة، والفلسفيّة، وخاصة فلسفة اللغة الّتي يمكن طرحها في هٰذا المجال. وأهم وظائف العقل في دائرة القضايا والتصديقات هو الحكم والاستدلال. وسنتابع البحث بمبحث الحكم.

الحكم في القضايا أو التصديقات

بغض النظر عن حقيقة القضايا[1] أو التصديقات وعديد مكوّناتها، فإنّ الحكم هو أحد أركانها ومقوّماتها؛ بل يمكن القول بأنّ قوامها بالحكم ولا مجال للتشكيك في هٰذه المسألة؛ لأننا حينما نحمل محمولًا على موضوع في القضيّة الحمليّة، أو نرتّب تاليًا على مقدّمٍ في القضيّة الشرطيّة، يقوم الذهن بنشاط خاص آخر مضافًا إلى تصوّر الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي. وعلى إثْر هٰذا النشاط الذهني يتحقّق نوع آخر من المعرفة الحصوليّة في الذهن، والتمايز الأساسيّ بين المفاهيم والقضايا أو بين التصورات والتصديقات كامن في هٰذه النقطة.

---

(1) المراد هنا من القضية، التصديق أو القضية المنطقية، لا متعلّق التصديق.

الحكم من الأمور النفسانيّة وكما هو فعاليّة نفسيّة يشتمل على حيثيّة الحكاية أيضًا؛ وذٰلك خلافًا للإرادة، والعزم، والميول والرغبات[1]، فبالرغم من كونها فعاليات ونشاطات النفس، لٰكنّها لا تحكي عن شيء ولا تفيد المعرفة.

وعلى أي حال، إنّ الحكم من جهة أنّه نشاط النفس يسمى "الإذعان" و"الحكم" وأمثالهما، ومن جهة كونه يحكي عن شيء يسمى "التصديق"[2]. لٰكن في كثير من الموارد يحدث تشويش في الاستعمالات فيستعمل أحدها مكان الآخر خطأً؛ لأن التصديق مشترك لفظيٌّ له معنيان على الأقل:

1. الإيمان، والقبول، والاعتقاد، والإذعان.

2. فهم صدق القضيّة، وببيان آخر، إدراك مطابقة أو عدم مطابقة النسبة بين الموضوع والمحمول (أو العلاقة بين المقدم والتالي) مع الواقع.

والمعنى الثاني اصطلاح منطقيٌّ، وأما المعنى الأول فهو لغويٌّ. والتصديق بالمعنى الأول مرادفٌ للإذعان، والاعتقاد، والقبول وأمثالها، وأما بالمعنى الثاني

---

(1) رغم أنّ الإرادة، والعزم، والحكم وجميع الميول هي برأينا من فعاليات النفس، لٰكن الحكماء عادة حين تصنيف الأشياء في بحث المقولات عدّوها في دائرة الأعراض (راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113ـ117؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر).

(2) راجع: مطهري، مرتضـى، "مجموعه آثار" [مجموعة المؤلفات]، ج6، ص293ـ295.

فهو مختلف عنها. ويمكن طرح هٰذا البحث هنا وهو هل التصديق بالمعنى الثاني مستلزم للمعنى الأول أم مقتضٍ له أم ليس شيئًا منهما؟ وعلى أي حال فإن المعنى أو الاصطلاح المستعمل في باب التصديق من نظريّة المعرفة هو أساسًا التصديق بمعنى فهم صدق القضيّة وإدراك المطابقة أو عدم المطابقة للواقع، وهٰذا الكلام لا يعني نفي الاستعمال الأول في نظريّة المعرفة. وإذا استُعمل التصديق في نظريّة المعرفة بالمعنى الأول أيضًا فإنما هو بملاحظة المعنى الثاني، من جهة أنّ المعنى الثاني مستلزم أو مقتضٍ للمعنى الأول.

وفي مجال المعنى الأول وهو التصديق بمعنى الاعتقاد[1]، طرحت بحوث كثيرة في منهج الفلاسفة التحليليين في نظريّة المعرفة؛ منها "هل يعدُّ الاعتقاد أحد عناصر وأركان تكوين المعرفة في المعرفة التصديقيّة، أم لا؟" وجواب هٰذا السؤال والمسائل المشابهة يمكن تقديمه ضمن مسألة الاعتقاد، وليس هنا مجال البحث والنقاش حوله[2].

والحاصل هو أنّ الحكم وكذٰلك التصديق بمعناه المنطقي يعدُّ من جملة وظائف ونشاطات الذهن. وكون هٰذه الوظيفة إحدى وظائف الذهن أمرٌ لا شك فيه. وينبغي هنا التعرض لمسألة وهي أنّ هٰذه الوظيفة هل هي من نشاطات العقل أو النفس أم أنها تختلف بلحاظ القضايا؛ ففي القضايا

---

(1) سوف نستعمل فيما يأتي مصطلح "الحكم" للمعنى الأول، ومصطلح "التصديق" للمعنى الثاني.

(2) راجع: محمدحسين زاده، "پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر" [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل الثالث.

الحسّـيّة الحاكم هو الحس، وفي القضايا المرتبطة بالحواسّ الباطنيّة الحاكم هو الحس المشترك، وفي غيرها الحاكم هو العقل؟

يبدو أنّه في جميع القضايا والتصديقات، يكون كلًا من الحكم والتصديق من شؤون ووظائف العقل، ولا يوجد اختلاف بين القضايا من هٰذه الجهة. وأما القول المشهور بأن العقل مُدرِك للكليات فهو ناظرٌ إلى المفاهيم، بمعنى أنّ المفاهيم الكلّيّة (المعقولات) تُدرك بواسطة العقل فقط؛ لٰكنّ هٰذا الكلام لا يشمل القضايا، فالحكم في جميع القضايا بعهدة العقل سواء القضيّة الشخصيّة وغيرها. وطبيعي أنّه في القضايا الحسّـيّة سواء في المحسوسات أو التجريبيّات تقوم الحواسّ بمساعدة العقل في الحكم.

ومن هنا فإن العقل والنفس بحاجة إلى مساعدة الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة في القضايا الحسّـيّة. فالعقل يستعين بالحواسّ الظاهريّة وبالحافظة أيضًا لكي يحكم في مثل هٰذه القضايا؛ ومن هنا فإن ذوي الحافظة الضعيفة، أو من لم تعد ذاكرتهم تعمل بشكل صحيح لمرض أو شيخوخة، لا يُمكنهم الحكم؛ لأنّهم ما إن يتصوروا الموضوع في أذهانهم حتّى ينسوا المحمول، وما إن يتصوروا المحمول أو يُحضرونه في أذهانهم، حتّى ينسوا الموضوع. ونحن لا ننكر دور مثل هٰذه القوى الإدراكيّة، بل ودور أدوات الإدراك المادّيّة، والجسمانيّة. فإذا تضرّرت أعصاب اللمس أو الإبصار، فلا يمكنهما أن يكونا عاملين مساعدَين للإحساس والإدراك الحسّـيّ المرتبط بتلك الحواس. ولا شكّ في لزوم تحقّق مثل هٰذه القوى والأدوات من أجل ظهور المعطيات والإدراكات الحسّـيّة. لٰكنّ الأمر الّذي نصرُّ عليه هو أنّ هٰذه الأمور ليست الإدراك الحسّـيّ نفسه. وفي القضايا الحسّـيّة الحاكم هو العقل أيضًا، لٰكنّه

بحاجة إلى الحواسّ لكي يحكم في مثل هٰذه القضايا. ويبدو أنّه من الممكن نسبة هٰذه الرؤية إلى الكثير من أكابر الفلسفة الإسلاميّة والمنطق؛ رغم أنّه قد يُعثر في مؤلَّفات الحكماء والمناطقة المسلمين بعض العبارات الدالة على أنّ البعض يخالف هٰذه الرؤية، ومنهم القطب الرازي حيث صرّح بأن الحواسّ هي الحاكمة في القضايا الحسّـيّة:

«أمّا الضروريّات فستّ: لأنّ الحاكم بصدق القضايا اليقينيّة إمّا العقل أو الحسّ أو المركّب منهما، لانحصار المدرك في الحسّ والعقل... وإن كان الحاكم هو الحسّ فهي "المشاهدات". فإن كان من الحواسّ الظاهرة سمّيت "حسّيّات" كالحكم بأنّ الشمس مضيئةٌ. وإن كان من الحواسّ الباطنة سمّيت "وجدانيّات" كالحكم بأنّ لنا خوفًا وغضبًا. وإن كان مركّبًا من الحسّ والعقل: فالحسّ إمّا أن يكون حسّ السمع أو غيره، فإن كان حسّ السمع فهي "المتواترات"»[1].

وكما صرّح هنا فإن الحاكم في بعض القضايا هي الحواسّ الظاهريّة، وفي بعض آخر الحواسّ الباطنيّة، وفي بعض ثالث الحاكم مركّبٌ من العقل والحس الظاهري. وبصرف النظر عن الانتقادات والإشكالات الموجودة في تعريفه للحواس الباطنيّة والنماذج الّتي ذكرها لها[2]، لا يُمكن القبول برأيه حول

---

(1) الرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية، تحقيق محسن بيدارفر، ص 458 و459.

(2) راجع: حسين زاده، محمد، "مروری بر تعريف وجايگاه زيرساختهای معرفت بشری: محسوسات ووجدانيات" [استعراض لتعريف ومكانة أسس المعرفة الإنسانية: المحسوسات

الحاكم في القضايا.

لٰكنّ عبارات ابن سينا[1]، والكاتبي[2]، ونصير الدين الطوسي[3] الواردة في تعريف القضايا الحسّيّة (وهي القضايا الّتي يُستفاد من الحس للتصديق بها) لا تنسجم مع كلا الوجهين، أو ربما يُتصوَّر أنها ناظرة إلى فهم القطب الرازي؛ لٰكنّ عبارات أخرى في مؤلفات الحكماء والمناطقة المسلمين، ومنهم ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي تدل بوضوح على خلاف ذٰلك. ومن أوضح العبارات الّتي تؤيد صحة الرؤية المذكورة هي كلام المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات: «**وذٰلك لأنّ العقل إمّا أن لا يحتاج فيه إلى شيءٍ غير تصوّر طرفي الحكم، أو يحتاج، والأوّل هو الأوّليّات، والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم أو ينضم إلى المحكوم عليه أو إليهما معًا، والأوّل هو المشاهدات**»[4].

ثمّ يضيف قائلًا: «**أحدها ما لا يحتاج فيه العقل إلى شيءٍ غير تصوّر**

والوجدانيات]، فصلية معرفت فلسفى، العدد 6، 1383 هـ.ش، ص97 ـ 115.

(1) راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ج 1، ص 215؛ المؤلّف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح محسن بيدارفر، ص 457.

(2) راجع: الكاتبي، نجم الدين علي، الرسالة الشمسية، في: قطب الدين محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية، تصحيح محسن بيدارفر، ص 457.

(3) راجع: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 215 و216.

(4) المصدر السابق، ص213ـ214.

طرفي الحكم وهو الأوّليّات، وثانيها ما يستعان فيه بالحواسّ وهو المشاهدات، وثالثها ما يحتاج فيه إلى غير تصوّر الطرفين»[1].

والعلامة الحلّيّ في تعريف المحسوسات بعد تصريحه بأنّ الحاكم فيها هو العقل الّذي يحكم ويذعن بواسطة الحواس، يضيف قائلًا: «**فإنّه لو لا الإحساس لم يحكم العقل بمثل هٰذه القضايا؛ ولهٰذا قال المعلّم الأوّل من فقد حسًّا فقد علمًا يؤدّي إليه ذٰلك الحسّ بخلاف القضايا البدهيّة الحاصلة لكلّ أحدٍ**»[2].

وقد نبّهنا سابقًا على أنّ ابن سينا حينما يُثبت الحس المشترك، يذكر عبارةً يستفاد منها أنّ مثل هٰذا النشاط من عمل العقل. ويسمّي هٰذا النشاط الذهني التمييز، ويستعمل كلمة "التمييز" ومشتقاتها فيه، ويقول: «**وهبْ أنّ هٰذا التميّز**[3] **هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتّى يتميز بينهما**»[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 214.

(2) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 311.

(3) ورد في نسخةٍ أخرى عبارة "هٰذا التمييز" و"حتى يُميّز بينهما" بدلًا من العبارة المذكورة في النص أعلاه: راجع: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، 6. كتاب النفس، تحقيق سعيد زايد، و...، ص145.

(4) المؤلّف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص227. ثمّ إنّ ابن سينا في هٰذا الكتاب (المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص84) فرّق بين إدراك الحاكم

وعلى أي حال فمن العجب أنّ القطب الرازي رغم اختياره الرأي المذكور في شرح الشمسية، نراه يختار الرأي المخالف له في تعليقته على شرح الإشارات، ويرى أنّ العقل هو الحاكم في القضايا الحسّـيّة[1]. فلو أنّه في تعليقته اقتصر على شرح رأي المحقق الطوسي أو ابن سينا، يجب هنا أيضًا أن ينبّه على هٰذه النقطة وهي أن يشرح أوّلًا رأيهما ثم يبيّن رأيه إلى جانبه؛ ثم بعد شرح وبحث نظريتهما يقوم ببيان نظريته والدفاع عنها.

الحسّيّ، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي؛ لٰكن على أساس الشواهد الكثيرة التي يمكن العثور عليها في هٰذا الفصل والفصول الأخرى من هٰذا الكتاب، بل ومؤلفاته الأخرى ومؤلفات أتباعه، وخاصة بملاحظة عبارة صدر المتألهين الآتية، أنّ ابن سينا لم يكن في عبارته المذكورة بصدد بيان رفض دور العقل في القضايا الحسّيّة، والخيالية، والوهمية؛ وإنما في مقام بيان أقسام التجريد وبالنتيجة تمايز مراتب الإدراك في نظره. ومضافًا إلى ذٰلك هناك موضوع يستحق البحث وهو رأيه في الحواسّ سواء الباطنية أم الظاهرية، وهل تفيد المفهوم والإدراك التصوري، أم القضية والإدراك التصديقي. إدراك الحاكم الحسي والخيالي و... يشمل المفاهيم والقضايا؛ إذا لم نستظهر أنّه مختص بالمفاهيم. وعلى أي حال إذا كان مقصوده من كلامه المذكور هو أنّ الحس، والخيال، والوهم تفيد مجرّد التصور، كما لوحظ في بحث الحواسّ الظاهرية والباطنية، فمن الواضح أنّه في هٰذه الصورة لن يوجد تعارض مع المبنى المختار القائل بأن العقل له دور مباشر في جميع القضايا.

(1) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص213ـ215، التعليقة1.

ومن الطبيعي أنّه على أساس مبنى صدر المتألّهين لا تكون الحواسّ حاكمةً كما هو واضح، بل هي أدوات إدراكيّة يمكن للنفس بواسطتها الوصول إلى معرفة المحسوسات الجزئيّة[1]. وبحسب رأيه فإن القوّة الباصرة ليس هي المُدرِكة في الإدراك البصـري، ولا السامعة في الإدراك السمعي وهٰكذا، وإنما المُدرِك هي النفس[2]. واللطيف في الأمر أنّه ينسب هٰذه الرؤية إلى ابن سينا وجميع الحكماء البارزين قائلًا:

«فبأنّا لا نسلم أنّ مذهب الشيخ أنّ المدرك للمحسوسات هي الحواسّ، بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس، وإطلاق هٰذه الألفاظ على الحواسّ بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواسّ من أغلاط المتأخرين... إلا أنّ إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات. ومنها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات»[3].

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص137؛ المؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص238.

(2) راجع: المؤلف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص166 وج8، ص224ـ225 وج4، ص138.

(3) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص138.

وعلى رأي صدر المتألّهين فإنّ جميع الفلاسفة الكبار يعتقدون بأنّ المُدرِك، والحاكم، والمتألم، والملتذ هي النفس. والحواسّ هي مجرد أدوات للنفس أو العقل، تؤدي دور المساعد في الإدراك، أو التصديق والحكم في الأمور المحسوسة. ومن هنا يؤكد المحقق الطوسي في الجواب عن الأخطاء الحسّـيّة على هٰذه النقطة قائلًا: «**فإذن، الصواب والخطأ إنّما يعرضان للأحكام العقليّة لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات**»[1]. ثمّ يواصل كلامه مصرّحًا بأن الحواسّ لا حكم لها، وأن الحكم في القضايا الحسّـيّة من شأن العقل إذ يقول: «**قد ظهر مما مرّ أنّ الحس لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكليّات، إلّا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات**»[2].

بعد نظرة عابرة على مؤلَّفات الفلاسفة الكبار كابن سينا، والمحقق الطوسي، وصدر المتألّهين وأمثالهم يتضح أنّ الحكم والتصديق في القضايا الحسّـيّة ليس من شؤون ووظائف الحس، وإنّما هو مساعد للإدراك، والحكم والتصديق في مثل هٰذه القضايا، كالقضايا القبليّة والعقليّة من شؤون ووظائف العقل أو النفس. ومن الواضح أنّ بحث المباني الوجوديّة لهٰذه النظريّة لا يتيسّر في هٰذا المجال ولا يناسبه، والتعرض له بحاجة الى مجال آخر.

---

(1) الطوسي، نصير الدين، نقد المحصّل، ص12.

(2) المصدر السابق، ص14 و26.

الاستدلال أو الاستنتاج

أهم وظائف العقل هي الاستدلال أو الاستنتاج. والاستدلال نوع من الولادة الفكريّة أو التوليد الذهني ناتجٌ عن ترتيب وصفِّ عدة قضايا معلومة ومترابطة جنبًا إلى جنب. وهٰذا النوع من القضايا الّتي تُسمّى "مقدمات" الاستدلال تُرشد إلى نتيجة خاصة. وفي علم النفس الفلسفيّ يسود الاعتقاد بأن المتصرّفة تساعد العقل ـ وله دور مباشر وأساسيّ ـ في هٰذه الوظيفة، وتقدم له العون في ترتيب المقدمات وتنظيمها، وبالنتيجة في إعداد الاستدلال[1]. والاستدلال في الواقع نوعٌ من التركيب، يتم فيه تركيب عدة قضايا، وبامتزاجها وتركيبها تنتج قضيّة جديدة. ومقابل الاستدلال يوجد التعريف. والتعريف نوع آخر من التفكير ونوع خاص من التركيب: تركيب المفاهيم والتصورات مع بعض والنتيجة مفهوم جديد. وبهٰذا يكون كلٌّ من الاستدلال والتعريف تركيبًا وتفكيرًا بنحو ما. الاستدلال تفكير يأتي من تركيب عدة قضايا معلومة ومترابطة، والتعريف نوع آخر من التفكير يحصل من امتزاج وتركيب عدة مفاهيم معلومة ومترابطة. وبالاستدلال تحصل قضيّة جديدة، وبالتعريف يحصل مفهومٌ جديد. وعبر هٰذين النمطين[2] من التفكير وهما نشاط وفعاليّة ذهنية، يمكن توسيع معرفتنا

(1) راجع: هٰذا الكتاب، الفصل الثاني.

(2) وبهٰذا يكون للتفكير الذي هو نشاط عقلي معنى واسع: يشمل التعريف والاستدلال أيضًا. وبعبارة أخرى: يشمل المفاهيم كما يشمل القضايا أيضًا. ومن هنا فتخصيصه بالقضايا أو

بالوجود والواقعيات وتعميقها. وعليه فمن خلال تأليف المعلومات الذهنيّة الّتي يأتي أغلبها من الخارج وترتيبها، وتنظيم المعلومات المترابطة مع بعض نصل إلى معارف جديدة.

الاستدلال أو الاستنتاج يتم بشكلين، وببيان آخر هو نوعان:

1. المباشر. 2. غير المباشر.

والاستدلال المباشر هو استدلال مبني على قضيّة واحدة فقط، ويتم الاستنتاج فيه عن طريق تلك القضيّة فقط، ومن هنا يكفي في هٰذا الاستدلال قضيّة واحدةٌ للوصول إلى النتيجة. والاستدلال غير المباشر وهو الّذي يُدعى في المنطق بـ"الحجّة" هو استدلال يحتاج إلى أكثر من قضيّة من أجل الوصول إلى النتيجة، ويتشكل من قضيتين على الأقل.

وكلا الاستدلالين المباشر وغير المباشر لهما عدة أقسام. وأهم أنواع الاستدلال المباشر هي:

1. العكس المستوي، 2. عكس النقيض، 3. نقض المحمول، 4. التناقض في القضايا. وكل واحد من هٰذه الاستدلالات، يتم الاستنتاج فيه بمساعدة

التصديقات غير صحيح. يقول صدر المتألهين في هٰذا المجال: «منها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له» [الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص516].

قضيّة واحدة فقط. ومثال ذٰلك في تناقض القضايا أنّه من كذب قضيّة يُستنتجُ صدقُ نقيضها؛ كما أنّه من صدق قضيّة يُستنتج كذب نقيضها.

الاستدلال غير المباشر أو الحجة على ثلاثة أنواع؛ لأنّه في هٰذا النوع من الاستدلال إما أن نعمم الحكم الثابت لأمر جزئي إلى جزئي آخر بسبب الشبه بينهما وهٰذا القسم يسمى "التمثيل"، وإما أن نحصل على حكم كلي من عدة أمور جزئيّة ويسمّى هٰذا القسم "الاستقراء"، وهو على قسمين الاستقراء التام والناقص، وإما أن نسير من الحكم الكلي إلى الجزئي وهٰذا القسم يُسمى "القياس" وينقسم إلى عدّة أقسامٍ بلحاظ الشكل والمادة[1].

المراد من الجزئي كما هو واضح هو معنى مطلق وواسع يشمل كلًا من الجزئي الحقيقي والجزئي الإضافي، بل يمكن القول إنّ قيد "الجزئي" غالبيٌّ وقد استُعمِل من أجل التسهيل في التعليم ومن أجل إيضاح مكانة القياس بين أساليب الاستدلال وكيفيّة السير فيه وتبيين أنّ القياس يقف مقابل الاستقراء، والا فإن نطاق القياس أوسع من ذٰلك ويشمل الأمرين المتساويين المتلازمين. ومن هنا يمكن الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر[2].

---

(1) راجع: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 177 ـ212 و229 ـ 238؛ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، المصدر السابق؛ المظفر، محمدرضا، المنطق، ص 101 ـ 252؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضـى مطهري، ص77ـ111 و 187ـ192.

(2) بل إنّ العلامة الطباطبائي وفقًا لمبناه يرى أنّ جميع البراهين الفلسفيّة من هٰذا النوع وهٰذا

الاستقراء والعقل

من الواضح أنّ جميع أقسام الاستدلال والاستنتاج نشاطاتٌ ذهنيةٌ، وهي من وظائف العقل، وللعقل دور مباشر فيها. وهنا نواجه مشكلة وهي: رغم إمكانيّة عدِّ جميع أقسام الاستدلال المباشر والقياس من أقسام الاستدلال غير المباشر، نشاطًا عقليًّا، لكن هل يمكن عدُّ الاستقراء نشاطًا ووظيفة عقليّة أيضًا. مع العلم أنّ الاستقراء متقوّمٌ بالجزئيات، والجزئيات تدرك عن طريق المشاهدة وسائر الحواس؟

الحقيقة هي أنّه يجب عدّ الاستقراء من شؤون ووظائف العقل أيضًا؛ لأن الاستقراء ليس مجرد مشاهدة بضعة أمور جزئيّة، فإن مشاهدة بضعة ظواهر جزئيّة لا دخل له في حقيقة الاستقراء؛ بل إنّ الاستقراء عبارة عن تعميم حكم ناشئ عن مشاهدة عدة ظواهر جزئيّة. ومن هنا قالوا في تعريف الاستقراء: الاستقراء سير من الجزئي إلى الكلي. وفي الاستقراء يشاهد العقل عدة نماذج ثم يقوم بتسرية الحكم إلى موارد ونماذج أخرى ويصدر حكمًا كلّيًّا. وعليه فإن التعميم من وظائف العقل وهو مقوّم للاستقراء وركنٌ أساسيّ

القبيل إذ يقول: «فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين إلى الآخر» [الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، المدخل، ص 16؛ المؤلف نفسه، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 29، التعليقة 1].

فيه. ومن هنا عرَّف بهمنيار الاستقراء بما يلي[1]: «**الاستقراء هو الحكم على كلّي بما وجد في جزئياته الكثيرة كما يحكم على كل حيوان أنّه يحرّك عند المضغ فكَّه الأسفل**»[2].

وعليه فإن المشاهدة شرط لتحقق الاستقراء في أغلب الموارد، لا أنها داخلة في حقيقته، ومعيار لتحققه. لذا فإن الاستقراء يلعب دورًا في العلوم الفلسفيّة والرياضيّة أيضًا، ومنها في القضيّة الرياضيّة "العدد إما زوج أو فرد"، إذ يمكن القول بأن كلًا من الفرديّة والزوجيّة يعتبر من أقسام العدد وهو حاصل عن طريق الاستقراء. أو في القضيّة الفلسفيّة "الموجود إما واجبٌ أو ممكنٌ"، فتقسيم الموجود إلى الواجب والممكن على أساس الاستقراء التام وهو أمر يقينيٌّ لا يقبل التشكيك[3]؛ وكذٰلك تقسيم البدهيات إلى الأوليات، والمحسوسات، والمتواترات الخ، من هٰذا القبيل. ولا يقتصر دور الاستقراء على العلوم التجريبيّة، بل مضافًا إليها هناك أنواع من الاستقراء تلعب دورًا في العلوم العقليّة نظير العلوم الفلسفيّة والعلوم الرياضيّة. ومثل هٰذه الاستدلالات هي في الحقيقة استفادة من الاستقراء واستخدامه في

---

(1) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق 5. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، المقالة الأولى، الفصل التاسع، ص95ـ96؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص187ـ188.

(2) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص187.

(3) ويمكن طبعًا إرجاع القضية الفلسفيّة المذكورة إلى الحصر العقلي والقول بأنّها يمكن إدراكها عن طريق العقل والحصر العقلي، دون حاجة إلى الاستقراء العقلي.

العلوم العقليّة نوعًا ما. وعليه تصورُ أنّ الاستقراء مبني على المشاهدات الحسّـيّة ومعطيات الحواسّ باطل، ويحتاج الاستقراء إلى المشاهدة في العلوم التجريبيّة فقط، وحتى في هٰذه العلوم المشاهدة ليست مقوّمة لماهيّة الاستقراء، بل تحققه مشـروط بتحقق مشاهداتٍ. وطبيعي أنّه يمكن من خلال الاستفادة من التجربة الذهنيّة والتأملات الباطنيّة الّتي هي نوع من العلم الحضوريّ، تحصيل وتقويم صحة أو سقم الاستقراء العقلي من قبيل أقسام القضايا البدهيّة.

امتياز التجربة عن الاستقراء

السؤال الآخر الّذي يُمكن أن يخطر في الذهن هنا هو: ما هو وجه الامتياز بين الاستقراء والتجربة؟ وما هي الفروق بينهما؟ وهل يمكن القول بأن الاستقراء هو نفس التجربة، والتجربة نفس الاستقراء؟

بملاحظة تعريف الأقسام الثلاثة للاستدلال غير المباشر، يمكن فهم الاختلاف بين الاستقراء والتجربة. فالاستقراء سيرٌ من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي، وفي هٰذا الأسلوب ومن خلال البحث في الجزئيات نقوم بتعميم حكمها إلى الكلي. والتجربة وإن كانت في الأدبيات المعاصرة ترادف الاستقراء وتستعمل في نفس المعنى، لٰكن في المنطق السينوي[1] والأرسطي هي نوع من القياس. ومن هنا فالتجربة وفقًا لاصطلاح القدماء هي نوع من التفكير القياسي، وببيان آخر هي سير من الكلي إلى الجزئي. إذ أنّه في التجربة

---

(1) نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن سينا. [المترجم]

من خلال مشاهدة عدة نماذج نكتشف علّة الحكم ونحصل على نتيجة كلّيّة[1]. وبما أننا في التجربة نصل إلى علة الحكم لذا يمكننا تطبيقه على النماذج الأخرى أيضًا:

«وأمّا الكائن بالتجربة فكأنّه مخلوطٌ من قياسٍ واستقراءٍ...، وليس كالاستقراء، فإن الاستقراء لا يوقع من جهة التقاط الجزئيات علما كليا يقينيا وإن كان قد يكون منبّها. وأما التجربة فتوقع...، فإن فيها [(التجربة)] اختلاط استقراء حسي بقياس عقلي مبني على اختلاف ما بالذات وما بالعرض، وإنّ الّذي بالعرض لا يدوم»[2].

جدير بالذكر أنّ القضايا التجريبيّة بهٰذا المعنى نادرة في العلوم الطبيعيّة، وفي هٰذه العلوم يستفاد عادة من الاستقراء الناقص، والتمثيل والتخيّل الخلّاق (وهو الحدس بمعنى التخمين والظن). وعليه فالمقصود من التجربة إما هو الاستقراء فقط واستعماله في هٰذا المعنى نادرٌ، أو بمعنى أعم من الاستقراء والتمثيل والتخيّل الخلّاق، والاستعمال في هٰذا المعنى شائعٌ وجميعها أساليب وطرق من الاستدلال غير اليقيني تنتج مجرد الاحتمال أو الظن والمعرفة الظنّيّة على أكثر تقدير. وبهٰذا فإن التجربة والمنهج التجريبيّ عادة

---

(1) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، المقالة الأولى، الفصل التاسع، ص95_98، وكذٰلك المقالة الثالثة، الفصل الخامس، ص222_224؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص187_190.

(2) ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، ص223_224.

لهما اليوم معنى آخر في العلوم الطبيعيّة وفلسفتها. فالمنهج التجريبيّ يستعمل اليوم في الاستدلال غير القياسي الشامل للاستقراء والتمثيل[1].

وظائف العقل بنظرة عابرة

يصل الإنسان إلى معرفة عميقة وواسعة بالأشياء بواسطة نشاطات العقل ووظائفه المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكلّيّة وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم في القضايا أو التصديقات، والاستدلال وأمثالها. إنّ التعريفات والتحليلات الّتي تذكر للمفاهيم أو الاستدلالات الّتي تُقام لإثبات بعض القضايا و...، إنما هي معارف ينالها الإنسان بمصدرٍ أو آلةٍ هي العقل. والتعريفات المنطقيّة لمفاهيم الإنسان، والنبات، والجسم، والزمان، والمكان وأمثالها هي معرفة بكل واحدة من هٰذه المفاهيم، كما أنّ الاستدلالات الّتي تقام لإثبات القضيّة من قبيل "مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة"، هي معرفة بهٰذه القضيّة. ومن الواضح أننا في الهندسة وسائر العلوم الرياضيّة الّتي هي أكثر العلوم الإنسانيّة يقينيّة، نصل إلى المعارف اليقينيّة عن طريق مصدر العقل. وعادة ما يكون الوصول إلى المعارف في العلوم الفلسفيّة ـ من قبيل علم الوجود، وعلم النفس الفلسفيّ، وفلسفة

---

(1) مكان البحث الموسّع لهذا الباب هو في بحث "القضايا البعدية والاستقراء من منظار نظرية المعرفة". وبحول الله تعالى سوف نتعرض لهذه المسألة في كتاب آخر.

الأخلاق، وفلسفة الدين، ونظريّة المعرفة – مبنيٌّ على هٰذه الأداة أو الطريق. والتصديق والحكم في تلك القضايا بل ومفاهيمها المكوِّنة لها يتحقق عن طريق العقل. ومن هنا فإن منهج التحقيق في مثل هٰذه القضايا عقليٌّ. وبالنتيجة لا يمكن إثبات أو نفي أيّ واحدةٍ من قضايا العلوم المذكورة إثباتًا أو نفيًا يقينيًّا بالحواسّ الظاهريّة والمنهج غير العقلي؛ وإن أمكن القول بأنّها قد تفيد التأييد الاحتمالي أو الظني[1].

والاستدلال هو أهمّ وظيفةٍ من وظائف العقل المختلفة. والاستدلال سير وعمليّة عقلانيّة ونشاط يقوم بها العقل. والاستدلال له عدة أنواع وأكثرها اعتبارًا يُدعى "البرهان". والبرهان استدلالٌ يقيني بلحاظ المادة والمحتوى، وكذٰلك بلحاظ الشكل وترتيب المقدمات.

وربما يخطر في الذهن هٰذا السؤال: لماذا المعتبر في قضايا العلوم العقليّة هو العقل والمنهج العقلي فقط؟ ما يمكن قوله اختصارًا بلحاظ ما تقدّم، إنّ سبب ذٰلك هو كون قضايا تلك العلوم عقليّة أو قبليّة. لٰكنّ هٰذا الحل بحاجة إلى توضيح وبيان. وشرحه مبنيٌّ على اتضاح نسبة العقل مع القضايا القبْليّة وحقيقة هٰذا النوع من القضايا. وفيما يأتي سنبحث نسبة العقل مع القضايا القبْليّة وحقيقة وماهيّة هٰذه القضايا وهي الّتي تُدعى

---

(1) هٰذا الكلام بحاجة إلى توضيح أكثر. وسوف نتابع هٰذا البحث في فرصة مناسبة.

في فلسفتنا التقليديّة "القضايا العقلية"؛ ومع اتضاح حقيقتها سوف يتضح دور العقل فيها من منظار نظريّة المعرفة وهو الهدف الأساسيّ للبحث وسيتضح ضمنًا الحل المذكور.

العقل والقضايا القبْلية

من أهم آثار القبول بالعقل واعتباره، وأشد بحوث وظائف العقل احتدامًا في عصرنا الراهن هو البحث في الدور الخاص لهٰذه القوّة الإدراكيّة في القضايا القبْليّة. وعند تعريف القضايا القبْليّة سوف يتضح أنّ إدراك، وتصديق، واعتبار مثل هٰذه القضايا مبني على العقل فقط وهي من هٰذه الجهة ليست بحاجة إلى أيّ أداة أخرى. وعليه فإن أهم ميزاتها هو أنّ المصدر الوحيد لتحقيقها هو العقل، والأسلوب الناجع والصحيح للبحث حولها هو الأسلوب والمنهج العقلي لا غير. ومن هنا فإن النزاع الأساسيّ بين العقليين والحسييّن هو: هل المعارف أو القضايا القبْليّة متحققة أم لا، وعلى فرض تحققها هل هي مجرد قضايا تحليليّة (طوطولوجية)[1] أم تركيبية؟ والجواب بالإيجاب عن هٰذا السؤال، والقبول بالقضايا القبْليّة أعمّ من القضايا التحليليّة (الطوطولوجية) وغيرها هو المميّز الحقيقي بين المنهج العقلي والحسي. ومضافًا إلى القبول بالحواس، والمعطيات الحسّـيّة والقضايا التحليليّة (الطوطولوجية)، يمكن الإذعان بتحقق القضايا القبْليّة الّتي هي ليست مجرد

---

(1)Tautology.

طوطولوجية، لأن الحسيّين كما يبدو لا يمكنهم استنادًا إلى الحواسّ ونفي اعتبار العقل، أن يقبلوا بشكل مبرر وعلى أساس معقول القضايا القبْليّة حتّى القضايا التحليليّة (الطوطولوجية)، فقبولها مستلزم لنوع من المنحى العقلي والإذعان في الجملة باعتبار قوّة العقل الإدراكيّة[1].

يمكن إضافة: رغم أنّ القضايا البعديّة تحتاج إلى الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسّــيّة، ومن هٰذه الجهة تمتاز عن القضايا القبلية، لٰكنّها بنظر المؤلف لا تستغني عن قوّة العقل. التصديق والحكم في هٰذه المجموعة من القضايا وإثبات تحقق مصداقها العيني في الخارج أيضًا يرتبط بالعقل. وبدون تحقق قوّة العقل الإدراكيّة والاستناد إليها، سوف يتوقف التصديق والحكم في القضايا البعديّة أيضًا. وطبيعي أنّ العقل إنما يمكنه التصديق بها والحكم عليها فيما لو استند إلى التجربة الحسّــيّة أو الحواسّ الظاهريّة.

ويمكن توسيع البحث حول القضايا القبْلية، وطرح الكثير من الأسئلة والمسائل[2]. ولا يمكن الآن القيام ببحث شامل وتحقيق واسع للمسائل الّتي

---

(1) See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, Ch.2.
ولمزيد من التوضيح حول هٰذا الموضوع، راجع: محمدحسين زاده، "مؤلفه‌ها وساختارهای معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]، الفصل الرابع والخامس و... .

(2) تعرضنا بحمد الله للبحث حول هٰذه المسائل في الكتاب الرابع من مجموعة "كاوشى در ژرفاى معرفت‌شناسى" [دراسة في أعماق نظرية المعرفة]، تحت عنوان "مؤلفه‌ها وساختارهای معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛

التصديقات أو القضايا]. ونكتفي هنا بإلقاء نظرة عابرة على الأسئلة التي يمكن طرحها في هٰذا الباب:

ما هي المعرفة أو القضية القبْلية؟

هل يمكن عدُّ القضية أو المعرفة القبْلية أمرًا تامًا وصحيحًا باللحاظ الفلسفيّ، وتقديم صورة صحيحة عنها، أم أنّ القبول بها يشتمل على تناقضات؟

ما هي العناصر، والأركان، والشروط الضرورية من أجل كون القضية أو المعرفة قبلية؟

هل يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة القبْلية عن طريق توفير هٰذه الشروط؟ وبعبارة مختصرة هل عند الإنسان نوع من المعرفة القبْلية؟

في صورة تحقق القضايا القبْلية هل هي تحليلية فقط أم يمكن أن يكون بعضها تركيبيًّا أيضًا؟ وفي حالة إمكان ذٰلك فما هو معيار وخصائص القضية التركيبية القبْلية؟

ما هي العلاقة بين كون القضية قبلية و ضرورية؟ هل القضايا القبْلية ضرورية فقط، أم يمكن أن تكون بعض القضايا الممكنة قبليةً وصادقة بنحو القبْلية؟

هل تقسيم المعرفة إلى قبلية وبعدية يختص بالقضايا أم يشمل المفاهيم أيضًا؟

ما هي علاقة القضايا الحقيقية في علمي الأصول والمنطق بالقضايا القبْلية؟

هل يمكن إبطال أو إثبات القضايا القبْلية بالتجربة؟ ولماذا؟

ما هي خصيصة أو خصائص القضايا القبْلية؟ وبأي معيار يمكن معرفة الحقائق القبْلية؟ وما هي مواصفات القضايا أو الحقائق التي تُدرك بشكل قبلي؟ وما هو المعيار الأفضل بين المعايير التي قدمتها مختلف النظريات؟

هل يمكن وقوع الخطإ في القضايا القبْلية أم يمتنع الخطأ فيها؟ وفي حالة عدم إمكان وقوع الخطإ فيها فما هو طريق إحرازه؟

قد نقض عدم إمكان وقوع الخطإ في القضايا القبْلية بالهندسة الإقليدية وما شابهها. فما هي الحلول التي يمكن بها علاج هٰذه المشكلة؟

ينبغي قبل كل شيء أن نبحث ما هي العلاقة بين البدهي والقبلي؟ وهل أنّ أحدهما عين الآخر مصداقًا؟ أم أنّ القبلي أعم وأن قسمًا من القضايا النظرية قبليةٌ؟

يُمكن طرحها في هٰذا المضمار. ونكتفي هنا بمجرد تعريف "القبلي" وتبيين حقيقته، وبحث دور العقل في هٰذا النشاط الأساسيّ والبنيوي.

حقيقة القبْلي

بغض النظر عن طريقة التمايز بين التحليلي والتركيبي وبين الممكن والضروريّ، غير أنّه لا شك في أنّ التمايز بين القبلي والبعدي هو تمايزٌ معرفيٌّ، لا فلسفيّ أو منطقي. والقبْليّة أو البعديّة مبنيّة على ضوابط وشرائط. وبحسب رؤية هٰذا الكتاب فإن القضيّة القبْليّة هي قضيّة لا يحتاج إدراكها والتصديق بها إلى التجربة الحسّــيّة أو الحواسّ الظاهريّة، وهي قائمة على العقل فقط؛ من قبيل قضايا الرياضيات والمنطق والحمل الأولي من قبيل قضيّة "الإنسان إنسانٌ" وأمثالها. وفي المقابل، القضيّة البعديّة هي الّتي يقوم التصديق بها على التجربة الحسّــيّة أو الحواسّ الظاهريّة أيضًا. ومن هنا فإن المعرفة أيضًا تنقسم إلى قسمين القبليّة والبعديّة. فالمعرفة القبليّة هي معرفةٌ لا تقوم على التجربة الحسّــيّة والحواسّ الظاهريّة، من قبيل المعارف الرياضيّة والفلسفيّة، وفي المقابل، المعرفة البعديّة هي معرفةٌ قائمة على التجربة الحسّــيّة والحواسّ الظاهريّة، من قبيل العلوم التجريبيّة[1].

---

(1) See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, Ch.2; Paul Moser (ed.), Apriori Knowledge, p.3-10;

بلانتينجا، ألفين،"مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسى" [مفاهيم أساسيّةٌ في نظريّة المعرفة]، ترجمة محمدحسين‌زاده، الفصل الثالث.

إن تقييد التجربة بمصطلح "الحسي" أو ذكر "الحواسّ الظاهريّة" بدلًا منها إنما هو لإزالة الغموض أو احتمال الإطلاق الموجود في مصطلح "التجربة". ومصطلح "التجربة" دون القيد المذكور له معنى عام يشمل التجارب الذهنيّة الّتي هي نوع من العلم الحضوريّ والشهوديّ. ويمكن طبعًا توسيع مفهوم التجربة ليشمل التجارب الشهوديّة والعلم الحضوريّ وكذٰلك التأملات الذهنيّة الّتي هي نوع من العلم الحضوريّ. وعلى أساس التعريف أو الاصطلاح الأول وهو اختصاص التجربة بمعطيات الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسّـيّة، توجد بين القضايا القبليّة والبعديّة معارفُ خاصة لا هي قبليّةٌ ولا بعديةٌ، وهي المعارف الحضوريّة. وعلى أساس أولِ تعريف للقبلي والبعدي، فإن هٰذه المعارف لا قبليّةٌ ولا بعديّةٌ، كما أنّ القضايا الحاكية عنها أيضًا لا قبليّة ولا بعديّة. ولٰكن على أساس التعريف أو الاصطلاح الثاني، تكون هٰذه المعارف أو القضايا بعديّة والتجربة شاملةٌ لها. وطبيعي أنّه يمكن أيضًا تعريف مفهوم القبلي بشكل يشمل المعارف الحضوريّة والقضايا الحاكية عنها.

وعليه فإن الجواب عن هٰذا السؤال: "هل تقسيم المعارف أو القضايا إلى بعديّة وقبليّة حصريٌّ يدور مدار النفي والإثبات أم لا؟ مبنّيٌ على التعريف المختار للقبلي والبعدي، وهو في الحقيقة يرجع إلى التعاقد وجعل الإصطلاح.

مضافًا إلى قيد التجربة، هناك مشكلة أخرى يمكن أن تطرح حول تعريف المعرفة أو القضيّة القبليّة ترجع إلى استقلالها عن التجربة الحسّـيّة وعدم بنائها على الحواسّ الظاهريّة. ولا يصح على أساس هٰذا

الشرط ربط المعرفة القبليّة بالتجربة الحسّـيّة بأي وجه كان؛ بينما نجد أنّ بعض القضايا الّتي عُدَّت قبليّة مفاهيمها ـ وهي عناصرها وأجزائها الأصلية ـ مأخوذة من التجارب الحسّـيّة والحواسّ الظاهريّة. والكثير من القضايا الّتي تعدُّ نماذج لأصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما على الرغم كونها قبلية، لٰكنّ مفاهيمها حاصلة من الحواسّ الظاهريّة؛ من قبيل أن يكون الجسم الواحد أسود كله وفي نفس الوقت غير أسود كله، ومتحرك وساكن كذٰلك، ومتحيّز في مكان وغير متحيّز الخ. والحاصل هو أنّ التجربة المرتبطة باللون، والحركة وغيرهما شرطٌ ضروريّ لتحصيل المعرفة بمثل هٰذه القضايا. ومن هنا فإن مثل هٰذه القضايا إنما تكون مبررّة فيما لو استندت إلى التجارب الحسّـيّة. وفي الحقيقة تُعدُّ التجربة الحسّـيّة شرطًا ضروريًّا لتبرير القبول بهٰذه القضايا والتصديق بها. ومن هنا لا يمكن عدُّ المعرفة بهٰذه القضايا وتبريرها أمرًا قبْليًّا.

بملاحظة الاختلاف بين وظائف العقل في صناعة المفهوم وصناعة الحكم، يمكن حلّ المشكلة المتقدمة بسهولة. فرغم إمكانيّة تمهيد الحواسّ الظاهريّة عمليّة الوصول إلى الكثير من المفاهيم الكلّيّة، لٰكنّ هٰذا الأمر لا يمنع قبليّة القضيّة المكوّنة من مثل هٰذه المفاهيم ولا الحكم فيها وتبرير المعرفة بها. وبناءً على التعريف، فإنّ القضيّة أو المعرفة القبليّة لا تحتاج في التصديق والقبول من حيث هما تصديق وقبول إلى الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسّـيّة؛ لٰكن لا يوجد مانع أن تكون مبنيّة على التجربة الحسّـيّة من جهة المفهوم. فالأمر المقوّم لقبليّة المعرفة أو القضيّة هو أن يكون الحكم

أو التصديق فيها مستغنٍ عن التجربة الحسّـيّة. ويجب الالتفات إلى أنّ أغلب المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة بلحاظ التحقق، هي مفاهيم ثانية، وعادة ما تتحقق بعد المفاهيم الأولى والمفاهيم الجزئيّة الحسّـيّة والشهوديّة عن طريق المقايسة والانتزاع، والكثير منها يتحقق عن طريق الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسّـيّة؛ وبتعبير أدق الحواسّ الظاهريّة هي الّتي توفر الأرضيّة المناسبة للحصول عليها.

والحاصل هو أنّ قبليّة التصديق والقبول والحكم في قضيّة لا يستلزم أن تكون المفاهيم المكوّنة لها أيضًا غير مبنيّة على التجربة الحسّـيّة، بل المهم هو أن يكون نفس التصديق والحكم فيها مستغنيًا عن الحواسّ والتجربة الحسّـيّة، ومستقلًا عنها. وفي بحث تصنيف المفاهيم نبّهنا على أنّ الحواسّ تمهّد الأرضيّة للوصول إلى كثير من المفاهيم. وقلما نجد مفهومًا لم تلعب الحواسّ أو العلوم الحضوريّة دورًا مباشرًا أو غير مباشر في تحققه[1].

إذا كان الشرط في المعرفة أو القضيّة القبليّة مضافًا إلى الحكم والتصديق، ألا تكون المفاهيم المكوّنة لها مأخوذة عن طريق الحواس، فحينئذ تصبح دائرة القضايا القبليّة ضيقة جدًا، وقلما توجد عندنا قضيّة قبليّة. فإن

---

(1) راجع: محمدحسين زاده، "معرفت بشري؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث؛ المؤلف نفسه، "معرفت‌شناسى" [نظرية المعرفة]، الفصل السابع، والثامن، والتاسع.

محمولات وموضوعات الكثير من القضايا من قبيل مصاديق أصل امتناع اجتماع النقيضين أو امتناع ارتفاعهما وأصل الهوهويّة، مأخوذةٌ بشكل غير مباشر من التجربة الحسّــيّة والحواسّ تُحِّقق أرضيّة الوصول إليها. حتّى قضايا الحمل الأولي من قبيل قضيّة "الإنسان إنسانٌ" مبنيّةٌ بنحوٍ ما على التجربة أيضًا؛ لأن مفاهيمها وموضوعاتها ومحمولاتها منتزعةٌ من التجربة الحسّــيّة، والتجربة الحسّــيّة تُحقق أرضيّة الوصول إليها. نعم هناك أيضًا مفاهيم لا تبتني مطلقًا على التجربة الحسّــيّة والحواسّ الظاهريّة؛ من قبيل المفاهيم الكلّيّة الشهوديّة للخوف، والحب وأمثالهما؛ إلا إذا وسّعنا مفهوم التجربة لتشملها أيضًا.

والحاصل هو أنّه وفقًا لرؤيتنا فإنّ القضيّة أو المعرفة القبليّة هي الّتي لا يحتاج التصديق بها، وفهمها، وإدراكها، والقبول بها، وتبريرها إلى التجربة الحسّــيّة؛ حتّى لو كانت مفاهيمها مبنيّة على الحواسّ والتجارب الحسّــيّة.

وبملاحظة ما تقدم يُعلم أنّ ما طرحناه في بداية البحث من تعريف المعرفة أو القضيّة القبليّة متقنٌ لا ترد عليه النقود الموجّهة إليه. فالقضيّة أو المعرفة القبليّة بغض النظر عن إمكانيّة كونها بدهيّةً أم نظريّةً، هي قضيّة أو معرفة يتحقق التصديق بها وقبولها والحكم عليها عن طريق العقل فقط، ولا تحتاج في التصديق والحكم إلى التجربة الحسّــيّة أو الحواسّ الظاهريّة؛ رغم أنّه قد تكون المفاهيم المستعملة فيها مبنيّةً على التجربة الحسّــيّة، وأن الحواسّ قد مهدَّت الأرضيّة لنشوئها. وطبيعي أنّه يجب التنبيه على أنّ

التصديق، والقبول، والتبرير في القضايا القبليّة النظريّة لا يتحقّق إلا عن طريق العقل والاستدلال البرهاني المعتبر الّذي يمتلك القيمة المعرفيّة، ومن هٰذه الجهة لا يبتني على الحواسّ الظاهريّة مطلقًا.

وعليه فإنّ التعريف السابق ليس ذا هويّةٍ وبنيةٍ سلبيّةٍ محضةٍ، بل مضافًا إلى سلب ونفي الابتناء على التجربة الحسّـيّة له هويّة إيجابيّة أيضًا؛ لأنّه يتم التأكيد على أنّ قوّة العقل الإدراكيّة هي الّتي تدركه وتصدق به وتؤيد صحته دون حاجة إلى الحواسّ أو التجارب الحسّـيّة[1].

والوصول إلى مثل هٰذه المعرفة يؤدي إلى نتيجة عميقة في المعرفة الإنسانيّة. فبمثل هٰذه المعرفة يستطيع الإنسان أن يصل إلى مجموعة عظيمة من العلوم العقليّة المبنيّة على العقل صرفًا وعلى القضايا المستعملة في تلك العلوم وهي قضايا قبليّة فقط (كما في العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والمنطقيّة). وطبيعي

(1) عرض أتباع التيار العقلي الكلاسيكي بل كل مؤيدي القضايا القبلية شروطًا في مسألة القبلية وهم يرون أنّه إذا تحققت هٰذه الشروط في قضية ما، تكون قضية قبليّة. وبحسب رأيهم فإن القضية القبلية هي التي يكون التصديق بها والحكم فيها لا يستند مطلقًا إلى الحواسّ والتجارب الحسية، بل تكون مبررة باستنادها إلى العقل المحض لا غير. مضافًا إلى ذٰلك إذا لم تكن بدهية يجب أن تقوم على استدلال قوي ومتقن؛ استدلال متشكّل من قضايا قبلية فقط أو ينتهي إليها. مضافًا إلى ذٰلك اشترطوا صدق تلك القضية ومطابقتها للواقع (See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, p6-8).

وبملاحظة التعريف المختار والشرح المتقدم لقيوده وعناصره، يمكن دراسة وتقويم التعريف أعلاه وسائر التعريفات البديلة.

أنّه يمكن أحيانًا في بعض تلك العلوم كالعلوم الفلسفيّة الاستفادة من القضايا والمعارف البعديّة أيضًا ووضعها في مقدمات الاستدلال. وعلى أي حال يرى المؤلف أنّ القضايا القبليّة المستعملة في هٰذه العلوم إما بدهيّةٌ لا تحتاج إلى الاستدلال، أو نظريّة يمكن الاستدلال عليها بأدلة مكوّنة من مقدمات قبليّة.

في مجال تقويم القضايا القبليّة وإحراز صدقها يجدر أن يقال: بما أنّ هٰذه القضايا تنقسم إلى نظريّةٍ وبدهيّةٍ، فكل قسم منهما سيكون له حكم مستقل. والقضايا النظريّة يتم تقويمها وتبريرها من خلال إرجاعها إلى البدهيّة فيتم إحراز قيمة صدقها أو كذبها. وعليه فإن معيار صدق القضايا النظريّة هو إرجاعها إلى القضايا البدهية.

وفي مجال صدق البدهيات الأوّليّة قدّم العلماء المسلمون معيارين:

١. كونها أوّليّةً. ٢. إرجاعها إلى التجارب الذهنيّة والعلوم الحضوريّة. إنّ البحث في معيار صدق القضايا أو التصديقات، ومنها البدهيات الّذي يعدُّ أهم مسألة في نظريّة المعرفة، هو بحثٌ واسع جدًا. وقد بحثنا[1] في كتب

---

(1) راجع: محمدحسين زاده، "پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر" [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل السابع؛ المؤلف نفسه، "درآمدى بر معرفت‌شناسى ومبانى معرفت دينى" [مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية]، القسم الأول، الفصل السادس.

سابقة حول هٰذا الأمر بشكل مفصل، وسنبحثه بحوله تعالى بتفصيل أكبر في الكتاب الرابع[1]، كما سنبحث في بقيّة الأسئلة الّتي يُمكن طرحها في باب التصديقات القبليّة والتركيبيّة والتحليليّة وأمثالها. وما يجب بحثه بشكل مفصّل في هٰذا الكتاب هو البحث حول حقيقة التصديقات القبليّة، ودراسة دور العقل فيها من منظار معرفي.

النتيجة

واصلنا في هٰذا الفصل بحوث العقل المعرفيّة، فألقينا نظرة عابرة على وظائف العقل النظري، واستعرضنا نشاطات هٰذه القوّة في نطاق كل من المفاهيم والقضايا والدور الّذي يلعبه في كل منهما، وتوصلنا إلى نتيجة وهي أنّ وظائف العقل كثيرة جدًا، والإنسان يحصل على معرفة عميقة وواسعة بالأشياء من خلال نشاطات ووظائف العقل المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكلّيّة وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم، وصناعة القضيّة، والاستدلال. التعريفات والتحليلات الّتي تذكر للمفاهيم أو الاستدلالات الّتي تقام لإثبات بعض القضايا وغيرها، هي جميعًا معارف ينالها الإنسان بواسطة مصدر أو آلة العقل.

---

(1) راجع: المؤلف نفسه، "مؤلفهها وساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]. (المحقّق)

وكذٰلك توصلنا إلى أنّ التصديق العلمي والحكم في جميع القضايا حتّى القضايا الحسّـيّة الشخصيّة أو المحسوسات هو من وظائف العقل وذٰلك خلافًا لما يخطر في الذهن بادئ ذي بدء. والقول المشهور بأن العقل مُدركٌ للكليات لا يتنافى مع هٰذه الرؤية؛ لأنّها ناظرة إلى المفاهيم، بمعنى أنّ المفاهيم الكلّيّة (المعقولات)، تُدرك عن طريق العقل فقط. لٰكنّ هٰذا القول لا يشمل القضايا. الحكم في جميع القضايا في عهدة العقل سواء الشخصيّة أم غيرها. ومن الواضح أنّ النتيجة المذكورة لا تستلزم نفي مساعدة الحواسّ في الحكم والتصديق في القضايا الحسّـيّة الشاملة للمحسوسات أو التجريبيّات.

ثم عددنا آخر وظيفة للعقل وهي الاستدلال أو الاستنتاج. والاستدلال نوع من الولادة الفكريّة أو الإنتاج الذهني يحصل عن طريق ترتيب عدة قضايا معلومة ومترابطة، وهو بدوره له أنواع كثيرة. وهٰذا النشاط أو الوظيفة العقليّة له أشدّ التأثير في دائرة المعرفة الإنسانيّة وتنميتها.

ثم نبّهنا على دور العقل في القضايا القبْليّة وكذٰلك الدور الّذي تلعبه هٰذه القضايا في المعارف الإنسانيّة، وبيّنا حقيقتها. وبحسب رؤية هٰذا الكتاب فإنّ القبليّة قضيّةٌ يبتني إدراكها وتصديقها واعتبارها على العقل فقط ولا يُحتاج من هٰذه الجهة إلى أي مصدر أو آلة أخرى. وفي تقويم التعريف المختار حول القضايا القبليّة وصلنا إلى نتيجة وهي أنّ التعريف المطروح لا يشتمل على هويّةٍ وبنيةٍ سلبيّةٍ فقط، بل يشتمل على

هويّةٍ إيجابيّةٍ مضافًا إلى السلب؛ لأنّه تمّ التأكيد فيه على قوّة العقل الإدراكيّة الّتي تُدرِك تلك القضايا وتصدّقها وتؤكد صحة مفادها دون حاجة إلى الحواسّ أو التجارب الحسّـيّة.

وعليه فإن أهم ميزة في القضايا القبْليّة هي أنّ مصدر إدراكها وفهمها وتحقيقها هو العقل لا غير وأن المنهج العقلي هو العامل فيها دون غيره. وفي علم الهندسة وسائر العلوم الرياضيّة نصل إلى المعارف القبليّة عن طريق مصدر العقل. ومضافًا إلى ذٰلك فإن الحصول على المعرفة في العلوم الفلسفيّة من قبيل علم الوجود، وعلم النفس الفلسفيّ، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، ونظريّة المعرفة وأمثالها عادة يُبنى على هٰذه الأداة أو الطريق، ومنهج التحقيق فيها عقلي أيضًا.

وعلى أساس ما تقدم وصلنا إلى نتيجة وهي أنّ العقل في القضايا أو التصديقات القبليّة يلعب دورًا خاصًا. وبدون قوّة العقل الإدراكيّة سيخسر الإنسان كمًّا كبيرًا من التصديقات والمعارف أعمّ من النظريّة والبدهيّة، وخاصّة المعارف الأساسيّة[1].

---

(1) البحث حول التصديقات أو القضايا القبلية له بقيّةٌ. وسوف نواصله في كتاب آخر بحوله تعالى.



الدليل النقلي من منظار نظريّة المعرفة..

الأقسام، وكونه ناقلًا أو منتجًا، واعتباره

المُقَدِّمَة

تعرّضنا في الفصول السابقة لأهمّ مصادر ـ أو أدوات ـ المعرفة الإنسانيّة المتعارفة. وسنبحث الآن الشهادة[1] بشكل مختصر على ضوء نظريّة المعرفة وهو الّذي يُسَمَّى في ثقافتنا باسم "الدليل النقلي"[2]. وعليه فبعد تعريف وتبيين دوره وأهميته في العلوم والمعارف النقليّة، سنبحث قيام أو عدم قيام اعتباره على الاستنتاج. ثم نبحث اختلافه وتمايزه عن "المرجعية"، وكذٰلك نبحث أهم شروط اعتباره بشكل سريع. بعد ذٰلك نبحث ونحكم في مسألة معرفيّة وهي "هل الدليل النقلي ـ أو الشهادة ـ منتجٌ للمعرفة، أو ناقلٌ لها فحسب؟". وفي الختام نضع اعتبار الدليل النقلي ومنشأ اعتباره على طاولة البحث والنقاش.

---

(1) [گواهی_testimony]. (المترجم)

(2) الدليل النقلي في علمي الأصول والفقه عادة ما يسمّونه "الخبر". جدير بالذكر أنّ استعمال الخبر في هذين العلمين، بل في نظرية المعرفة بما هو مصدر أو طريق للمعرفة يختلف عن استعماله في المنطق. فالخبر في العلوم المتقدمة له معنى خاص وبمعنى الدليل النقلي، بينما استعماله في المنطق له معنى عام واسع وهو القول التام أو القضيّة.

تعريف الدليل النقلي

الدليل النقلي أو الشهادة أو الإخبار هو أحد الطرق المعروفة للوصول إلى المعرفة. والمقصود من الدليل النقلي هو أقوال الآخرين أو كتاباتهم الّتي نستند إليها. وطبيعي أننا كثيرًا ما نُطلق الدليل النقلي ليس على أقوال الآخرين وكتاباتهم، بل على الاستناد إليها. وعلى أي حال فمن الواضح أنّ هٰذا الاستناد ليس مبنيًّا على الاستنتاج، وقول الآخرين وكتابتهم ليسا جزءًا من عمليّة الاستنتاج. وبواسطة هٰذا الطريق نبرر الكثير من معارفنا النقليّة ونؤيد صحة مفادها. ومن نماذج المعارف الّتي تتحقق لنا عن طريق إخبار الآخرين معرفتنا بارتفاع قمة دماوند[1] والهمالايا[2]، وعرض نهر آراس[3]، ويوم ولادة النبي الأكرم ﷺ، وتاريخ وقوع معركة بدر، وأكثر الحقائق والمعارف المرتبطة بالجغرافيا، والتاريخ، والآداب، واللغة، بل وقسم كبير من الأحكام العمليّة في الفقه الإسلاميّ وكذٰلك بعض العقائد الإسلاميّة، ومن خلال هٰذا الطريق نعرف الكثير من الأحداث الماضية والحاضرة. وبملاحظة الموارد

---

(1) هو جبل يقع وسط سلسلة جبال البرز، يبلغ ارتفاعه 5670 م وهو من أعلى القمم في غربي آسيا وأوروبا. [المترجم]

(2) الهمالايا هي سلسلة جبلية تقع في آسيا، وتفصل سهول شبه القارة الهندية عن هضبة التبت. وتحوي العديد من القمم الأعلى في الأرض، وأعلاها قمة جبل إفرست. [المترجم]

(3) يسمّى بالفارسية "ارس" وهو نهر ينبع من تركيا ويعبر بلدان أرمينيا، وأذربيجان، وإيران، ويعدُّ من أكبر أنهار القوقاز نظرًا لطوله الكلي البالغ 1،072 كيلومترًا. [المترجم].

المتقدمة وكذٰلك ما للإخبار من دورٍ في كثير من المجالات العلميّة والعمليّة، وهو كما تقدم يُدعى في علمي الفقه والأصول "الخبر"، وفي ثقافتنا يُعرف بـ"الدليل النقلي"، وفي نظريّة المعرفة المعاصرة "الشهادة"، نعلم أنّ دور هٰذا المصدر المعرفي أوسع بكثير مما يبدو عليه الأمر بادئ ذي بدء. فالكثير من أفعالنا، وقراراتنا، ومعارفنا وعقائدنا قائمة على الأخبار الّتي نحصل عليها من الآخرين. وبهٰذا فمضافًا إلى البُعد المعرفي، فإن الكثير من هٰذه الأخبار تصبح منشأ لاتخاذ القرارات وتمهد الأرضيّة للإرادة، والسلوك، والعمل.

اعتماد أو عدم اعتماد اعتبار الدليل النقليّ على الاستنتاج

بناءً على ما تقدم من تعريف الشهادة أو الدليل النقلي يبدو بادئ ذي بدء أنّ الاستناد إلى أخبار الآخرين لا يستلزم الاستنتاج ولا توظيف هٰذه العمليّة؛ رغم أنّه في باب الشهادة طُرح تعريف آخر لوحظ فيه الدليل النقلي أو الخبر مصحوبًا بالاستنتاج. وبناءً على التعريف الأخير فإن عمليّة الوصول إلى المعرفة عن طريق الشهادة تشبه نشاط المحامي إذ يستفيد من شهادة الشهود في المحكمة، أو نظير منهج المؤرخين الّذين ينظرون إلى حوادث التاريخ بأسلوب تحليلي ويقوّمونها على أساس ذٰلك. فهٰؤلاء ليسوا مجرد ملاحظين للوقائع يقتصرون على تدوين الحوادث والوقائع التاريخية؛ بل يتصدون لتقويم الوثائق التاريخيّة ونقدها؛ ويحللون مفادها، ويستخرجون نتائجها المنطقيّة ويكشفون النقاب عنها، ويقومون بموازنتها مع سائر الشواهد. ومجموع هٰذه الأمور تنتهي في الختام إلى نتيجة خاصة. ويسمّون

مثل هٰذه النظريّة "النظريّة الاستنتاجية"[1] في باب الشهادة [2].

ولكي تتضح معالم هٰذه النظريّة ندرس نموذجًا من التاريخ وعلم الحديث التحليلي وهو ما رُوي في صحيح مسلم عن ابن عباس أنّ أبا سفيان بعد فتح مكة ودخوله في الإسلام طلب من النبي ﷺ ثلاثة أمور استجاب له النبي ﷺ فيها ونص الحديث هو: «كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ، فَقَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا نَبِيَّ اللهِ، ثَلَاثٌ أَعْطِنِيهِنَّ، قَالَ: نَعَمْ. قَالَ عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أُزَوِّجُكَهَا. قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَمُعَاوِيَةُ تَجْعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ. قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَتُؤَمِّرُنِي حتّى أُقَاتِلَ الْكُفَّارَ كَمَا كُنْتُ أُقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: نَعَمْ»[3].

وبغض النظر عن ضرورة أن يكون راوي الحديث ثقة، واعتبار ما يقوله ويكتبه، وأن من رواة هٰذا الحديث عكرمة وهو من وضّاع الحديث بشهادة علماء الرجال السنّة كابن حزم، وابن عدي وآخرين حيث صرحوا بذٰلك[4]، فإن هٰذا الخبر يتنافى مع المسلّمات التاريخيّة واتفاق رأي المؤرخين وعلماء

---

(1) inferentialist view of testimony.

(2) See: Robert Audi, Epistemology, p.133-134.

(3) راجع: النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج 7، ص 171؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج7، ص140؛ أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمديّة، ص 315؛ العاملي، شرف الدين، أبو هريرة، ص 181.

(4) راجع: البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ج 7، ص 140: وكان (البخاري) لا يحتجّ في كتابه الصحيح بعكرمة بن عمار. العاملي، شرف الدين، أبو هريرة، ص 181؛ أبو ريّة، محمد، أضواءٌ على السنة المحمديّة، ص 303 و304.

الحديث. فأما الطلب الأول يعني زواج أم حبيبة، فبغض النظر عن التعبير الوارد في هٰذا الحديث عنها وعن جمالها والذي يبدو عليه الوضع، فإن أبا سفيان أسلم في السنة الثامنة للهجرة أثناء فتح مكة، بينما ابنته أسلمت قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة وهاجرت مع المسلمين إلى الحبشة، وقد تزوجها النبي ﷺ في تلك الفترة وقدمت إلى المدينة. وحادثة ذهاب أبي سفيان إلى بيتها في المدينة قبل فتح مكة شاهد واضح على هٰذا الكلام[1]. وقد صرّح البيهقي في سننه قائلًا: «**قد أجمع أهل المغازي على خلافه**»[2]. وبمراجعة كتب السيرة، ومصادر الحديث، والمعاجم يتّضح كذب الحديث المذكور.

وكذٰلك فيما يرتبط بتأمير أبي سفيان، فكذبه واضحٌ جدًّا؛ إلى درجة أنّه ورد في الكتب الرجاليّة والتاريخيّة عبارة: ولا يعرفونها[3].

ومن الواضح أنّ تحليل مفاد الحديث المذكور – بصرف النظر عن سنده – يقوم في الواقع على نمط من الاستدلال، وأما التمسك بالأحاديث والعمل بمفادها مع إهمال مثل هٰذا النشاط الذهني فهو منهج الظاهريين وأهل الحديث[4].

---

(1) راجع: العاملي، شرف الدين، أبو هريرة، ص181؛ أبو ريّة، محمود، أضواءٌ على السنّة المحمديّة، ص 315.

(2) راجع: أبو ريّة، محمود، أضواءٌ على السنّة المحمديّة، ص 315.

(3) راجع: المصدر السابق. «وأما إمارة أبي سفيان فقد قال الحفّاظ: إنّهم لا يعرفونها».

(4) والنموذج الآخر اللافت هو مسألة علم الأئمة المعصومين عليهم السلام في روايات الشيعة، راجع في هٰذا المجال: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج1، ص257، ح3. فَهُم إما لم يكونوا ملتفتين إلى مثل هٰذه التأملات والموازنات، أو أنّهم لم يروها معتبرة.

وعلى هٰذا الأساس فكما أنّ اعتبار سند الأخبار والأدلّة النقليّة مبني على شروط منها وثاقة الراوي والمخبر، وكونه ضابطًا غير متساهل في ضبط الخبر وتدوينه، وإذا لم تتحقق هٰذه الشروط يسقط خبر الراوي عن الاعتبار، فكذٰلك بلحاظ المتن فإن قبول الخبر منوط أيضًا بهٰذا الشرط وتجب دراية الحديث. وإذا لم يُقوَّم متنه ودلالته بدقة، لا يمكن الاستناد إليه وبالنتيجة لا يُحرز اعتباره[1].

بناءً على ما تقدّم، ومع العلم بوجود مجموعة كبيرة من هٰذه الأخبار ضمن الأخبار والأدلة النقليّة، فكيف يمكن القول بأنّها معتبرة مطلقًا والاكتفاء بوثاقة الراوي أو عدالته كحدٍ أقصى؟ وإذا رأينا أنّ بعض الناس يسارعون في القبول بكثير من الأخبار دون تأمل، ويعتمدون عليها بمجرد سماعها أو رؤيتها في وسائل الإعلام أو الصحف أو الكتب التاريخيّة وغيرها، فذٰلك راجع إلى هٰذه الملاحظة، بل وفي كثير من الأحيان لا يلتفت أحدٌ إلى السند ولزوم وثاقة المُخبر، بل يستندون إلى الشائعات المختلقة والكاذبة أيضًا.

---

(1) اختار بعض القدماء في علم الأصول القول بعدم اعتبار خبر الواحد، بينما كانوا يستندون إليه عمليًّا في علم الفقه. وربما يكون سبب ذٰلك أنّه مضافًا إلى السند ينبغي الالتفات إلى المضمون أيضًا، وتقويم مفاده. وبهٰذا الوجه يمكن رفع التعارض البدوي بين رأيهم وعملهم (راجع: السيد المرتضى علم الهدى، الذريعة، ج1، ص 280ـ281 وج2، ص527ـ550؛ والشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج1، ص246؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج2، ص64ـ65).

لٰكنّ هٰؤلاء حينما يتم تنبيههم سوف يمتنعون عن الاعتماد على كل خبر، ويعترفون بسذاجة مثل هٰذا السلوك. ومن الواضح أنّ الندم هو عاقبة القبول والعمل بمثل هٰذه الأخبار دون تدقيق وتبيّن وتأمّل[1].

وعليه فإن سيرة العقلاء وبنائهم وإن كانا قائمين على القبول بخبر الواحد الثقة والعمل بمفاده، لٰكنّهم بالإضافة إلى السند، يهتمون أيضًا بدراية المتن ويقبلون الخبر بعد استنتاج العقل واستنباطه حول مفاد نصّه. ومع كون الأمر كذٰلك كيف يمكن ادّعاء أنّ الشهادة والخبر معتبران دون اعتماده على الاستنباط؟ وبملاحظة هٰذه النقطة الأساسيّة في اعتبار الشهادة أو الدليل النقلي يُطرح سؤال آخر وجوابه يمثّل حلًا للمشكلة المذكورة وهو: هل الاستنتاج شرطٌ في جميع موارد الدليل النقلي، أم يختص بموارد معينة؟ من خلال تحليل أو بيان الكلام المتقدم نصل إلى نتيجة وهي أنّه في بعض الموارد يكون الاستنتاج شرطًا في الشهادة والدليل النقلي؛ لٰكنّ البيان المذكور لا يستلزم كونه معتبرًا في جميع موارد النقل. وعليه فبالرغم من كون بناء وسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، لٰكن في بعض الموارد يجب دراسة المتن أيضًا،

---

(1) القرآن الكريم أيضًا يدعوا الناس إلى التبيّن حين سماع خبر الفاسق: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [سورة الحجرات: 6]. ومن الواضح عند الأصوليين والفقهاء أنّ التعليل في هٰذه الآية يُعمم فلا يقتصر على خبر الفاسق.

ويتم العمل به بعد الاستنتاج. وبما أنّه لا تتوفر الدواعي للكذب في كثير من النصوص النقليّة والأخبار، حتّى في الأمور المهمة، فليست هناك حاجة لعمليّة استنتاج واستنباط فيها. لٰكنّ استنباط وتقويم المتن ضروريّ في بعض الموارد وهي الّتي تتوفّر فيها الدوافع المادّيّة، أو السياسيّة، أو الاقتصاديّة، أو الدينيّة، أو القوميّة وأمثالها. وفي مثل هٰذه الموارد يجب أن ندقق حتّى لا نقع في فخ الخداع والتزوير. وبناءً على هٰذا يجب دراسة وتحليل الأخبار والأدلة النقليّة المرتبطة بمثل هٰذه الحوادث بدقة وتدبّر، وبعد التأكد من سلامة مضمونها وسندها يتم قبولها والاحتجاج بها.

والحاصل هو أنّه في الأدلة النقليّة والأخبار الّتي تتوفر فيها دواعي الكذب والجعل، يجب التدقيق ومضافًا إلى السند يجب إعمال الاستنباط والدراية في المتن والدلالة. ولا يختص هٰذا الأمر بالموارد المهمة بل يشمل غير المهمة أيضًا. فقد يكون موضوع غير مهم بنظرنا أو في الواقع، لٰكنّه تعرض لتحريف وتلاعب الوضّاعين.

وبهٰذا يمكن الجمع نوعًا ما بين الرؤيتين والقول بأنّهما معتبران كل في مجالٍ خاصٍّ. فالذين لم يشترطوا الاستنباط والاستنتاج في الشهادة والأدلّة النقليّة، واكتفوا بالاستناد إلى المتن فحسب إنما ينظرون إلى الأخبار الّتي لا تتوفر فيها دواعي الكذب والتحريف؛ وأما لو توفرت دواعي الكذب فهم يشترطون الاستنتاج والاستنباط بالمعنى المتقدم.

نعم، لا توجد حاجةٌ إلى مثل هٰذا التدقيق والتقويم في الأحداث العادية؛ وأما في دراسة الأحداث والوقائع الّتي تكون في مظان التحريف فمن أجل التمسك بالأدلة النقليّة والوثائق التاريخيّة يجب دراسة وتقويم مفادها ومضمونها على أساس القرائن الداخليّة والشواهد الخارجيّة، بل أحيانًا الأدلة العقلية. وبهٰذا يُبنى قبول مثل هٰذه الأخبار على الدراية والتأمل العقلاني وبدون هٰذه العقلانيّة الخاصّة لا يمكن التمسك بالأخبار والاستدلال بها. ومن هنا فإنّ الدراية والعقلانيّة المذكورة هي المفتاح الأساسيّ للبحث في العلوم النقليّة، وخاصة التاريخ والكلام التاريخي وبدون الاستفادة من العقل والتأمل العقلاني سوف نقع في فخ التزوير وستبقى الحقيقة غائبة وراء حجاب من التحريف والكذب. وقد لاحظنا على مرِّ التاريخ أنّ مثل هٰذه الدراية والعقلانيّة تمخضت عنها نتائج تاريخيّة أو تاريخيّة كلاميّة عظيمة. وعليه فإن القاعدة المذكورة هي أهم أصل في علم معرفة الأدلة والعلوم النقلية.

نستنتج بناءً على ما تقدم أنّه ليست فقط شموليّة النظريّة الاستنتاجية بحاجة إلى إعادة نظر وأنّه يجب تضييقها بلحاظ المضمون، بل إنّ النظريّة المذكورة مخدوشة بلحاظ منهجي وبرؤيةٍ شاملةٍ ويمكن نقدها بالقول إنّ مثل هٰذا الأمر في الحقيقة لا دخل له في حقيقة الدليل النقلي أو الخبر، بل كما يبدو جليًّا من طيّات البحث أنّ النظريّة المذكورة تضع شرطًا آخر لاعتبار

الدليل النقلي. وعلى أي حال فإن الدراية والتأمل العقلاني في الأدلة النقليّة أو الأخبار شرطٌ في الجملة، وبدونه لا يمكن الاستناد والاحتجاج والاستدلال بالأخبار الواقعة في معرض التحريف أو الّتي تتعارض وتتنافى مع أمورٍ قطعيّة وغير ذٰلك. ومن هنا فإن اعتبار الدليل النقلي أو الشهادة في نظريّة المعرفة إنما هو في حالة التماميّة من جهة السند ومن جهة الدلالة أيضًا.

بناءً على ما تقدم فإن البحث في لزوم الاستنتاج والدراية في الدليل النقلي أو عدم لزوم ذٰلك لا دخل له في حقيقة الدليل النقلي. فحقيقة الدليل النقلي واضحة وعلى الأقل أكثر مصاديقه واضحة ولا يحتاج إلى بحوث من هٰذا القبيل. ومثل هٰذه البحوث الّتي تُطرح في ذيل تعريف أو حقيقة الدليل النقلي هي في الواقع بيان لشروط اعتباره؛ مع وضوح أنّ البحث حول ضرورة الدراية والتأمل العقلاني في مفاد الدليل النقلي واعتباره لازم وفي غاية الأهمّيّة.

اختلاف الدليل النقليّ عن المرجعيّة

بناءً على ما تقدم يمكن أن ندرك اختلاف الشهادة أو الدليل النقلي عن المرجعيّة [المعرفيّة]. فالمرجعيّة هي: الاعتماد على أقوال وآراء أهل الرأي والخبرة في كل فرع من العلوم والفنون، من جهة كونهم أصحاب رأي وأهل خبرة ومهارة. وهناك الكثير من المسائل الّتي يمكن أن تُطرح في مجال معاني

واستعمالات المرجعيّة، وهل هي أداة للحصول على المعرفة أو معيار لها، وبأي معنى يمكن أن تكون معيارًا الخ، ومن المناسب أن نتعرض لها في نظريّة المعرفة الدينيّة في ذيل بحث مصادر أو طرق وأدوات المعرفة[1]. والأمر المهم في المرجعيّة المعرفيّة الّذي ينبغي أن نهتم به هنا هو أنّ المرجعيّة أداة أو مصدرٌ مغاير للشهادة. يشترط في الاستناد إلى الشهادة أن يكون المُخبِر معتبرًا وموثّقًا، مع توافر سائر شروط اعتبار الدليل النقلي أيضًا، بينما في المرجعيّة المعرفيّة يكون الاستناد إلى رأي وكلام صاحب الخبرة من جهة تخصصه. وبهٰذا فإن الخبر أو الدليل النقلي بنفسه مفيد للمعرفة من دون استناده إلى تخصص المخبر، وبمجرد إخبار الشخص الموثوق[(2)] يمكن القول بصحة مفاد قول المخبر، بينما المرجعيّة المعرفيّة أداة ثانويّة ليست معتبرة بنفسها، وإنما يُحرَز اعتبارها ويثبت عن طريق آخر[(3)]. فإذا استندت قضيّة

---

(1) فيما يرتبط بالمرجعية واعتبارها راجع: حسين زاده، محمد، "مبانى معرفت دينى" [أسس المعرفة الدينية]، ص43ـ44 و... .

(2) مع توفر سائر شروط الاعتبار، ومنها إحراز تمامية الدلالة والمتن في مواطن التحريف، وكون المخبر ضابطًا.

(3) سوف نُثبت فيما يأتي أنّ الدليل النقلي أو الشهادة أيضًا ليس دليلًا مستقلًّا، واعتباره مرتبطًا ببقية المصادر؛ لٰكنّه كذٰلك من جهة أخرى لا من جهة التخصص والمهارة. وبهٰذا فإنّه في المرجعية المعرفية يكون الاستناد إلى قول الشخص ناشئًا عن التخصص أو المهارة أو ميزة خاصة يمتلكها في مجال أو مجالات معرفيّة.

رياضيّة أو تجريبيّة إلى رأي صاحب خبرة، يمكننا من خلال امتلاكنا المعرفة بهٰذه العلوم أن نقوّم ونختبر صحتها من سقمها.

وعليه يمكن القول بأن المرجعيّة المعرفيّة الّتي هي الاستناد إلى آراء أصحاب الخبرة في مجالٍ معرفيٍّ، لا تعدُّ مصدرًا مستقلًا ولا اعتبار لها بنفسها.

الملاحظة الأخرى الجديرة بالاهتمام والتأمل حول المرجعيّة المعرفيّة – بناءً على الاعتبار الثانوي لهٰذه الأداة المعرفيّة بنحوٍ مطلق أو في مورد خاص – هي أنّ تأثيرها قائمٌ على الوجود الجمعي. وعليه فإن هٰذا المصدر المعرفي لوحظ فيه الارتباط الاجتماعي نوعًا ما. وهٰذا النمط من الارتباط في المرجعيّة المعرفيّة ناشئ من المكانة الخاصّة الّتي يتمتع بها الشخص المرجع. ومنشأ هٰذه المكانة هو التخصص، أو المهارة أو الميزة الّتي يمتلكها في مجال من مجالات المعرفة. والشهادة أيضًا تشترك مع المرجعيّة المعرفيّة من زاوية ملاحظة نوعِ ارتباطٍ اجتماعيٍّ فيها، والاستناد إلى الشهادة أو الدليل النقلي أيضًا قائم على وجود المجتمع وكذٰلك على أن يكون الفرد [الناقل] موثوقًا به ويعتمد عليه في المجتمع. لٰكن من الواضح أنّ هٰذا الارتباط ومنشأه في الشهادة أو الدليل النقلي ليس هو تخصص الشخص أو مهارته الخاصّة في مجال المعرفة، خلافًا للمرجعيّة المعرفيّة الّتي يكون منشأ هٰذا الارتباط فيها هو التخصص والمهارة الخاصّة الّتي يمتلكها المتخصص أو الخبير في مجال من مجالات المعرفة.

درجات المعرفة

المعرفة الناشئة عن طريق الدليل النقلي، والخبر والشهادة لها درجات ومراتب مختلفة. ومنشأ كثرة الدرجات والمراتب في المعرفة النقليّة تنوع هٰذا الدليل. فالدليل النقلي له أقسام عديدة وكل قسم منها يوصل إلى مرتبة ودرجة خاصة من المعرفة. ولكي تتضح الدرجة المعرفيّة لكل قسم من أقسام الدليل النقلي وثقله، يجب أن نلقي نظرة عابرة على أقسام الأدلّة النقليّة، ثم نحدد الثقل أو الدرجة المعرفيّة لكل قسم منها. ولٰكن قبل ذٰلك يجب أن نذكر أوّلًا مقدمة نبين فيها درجات ومراتب المعرفة. وهٰذه الدرجات والمراتب يمكن ذكرها كالتالي:

1. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، وهي عبارة عن الاعتقاد أو التصديق الجازم الصادق الثابت. وبقيد الثابت يخرج التقليد الصحيح من هٰذا التعريف.

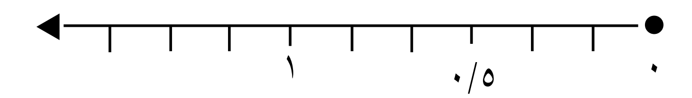
2. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص، وهي عبارة عن الاعتقاد أو التصديق الجازم الصادق.

3. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، وهي عبارة عن الاعتقاد أو التصديق الجزمي. وهٰذا القسم من المعرفة اليقينيّة ينسجم مع الجهل المركب أيضًا.

4. المعرفة الظنّيّة، وهي عبارة عن الاعتقاد أو التصديق الراجح، وهو على

مراتب أيضًا، فإذا كان الظن قريبًا من العلم واليقين يسمّى "الاطمئنان" أو المعرفة الاطمئنانية[1].

وعلى أساس المصطلح المذكور لا اعتبار للشك أو الاحتمال الوهمي وهو الّذي تكون درجة صدقه أدنى من الشك، ولا يصدق على هٰذين الأمرين عنوان المعرفة. وبلغة الرياضيات لاحظوا الدرجات بين الصفر والواحد:



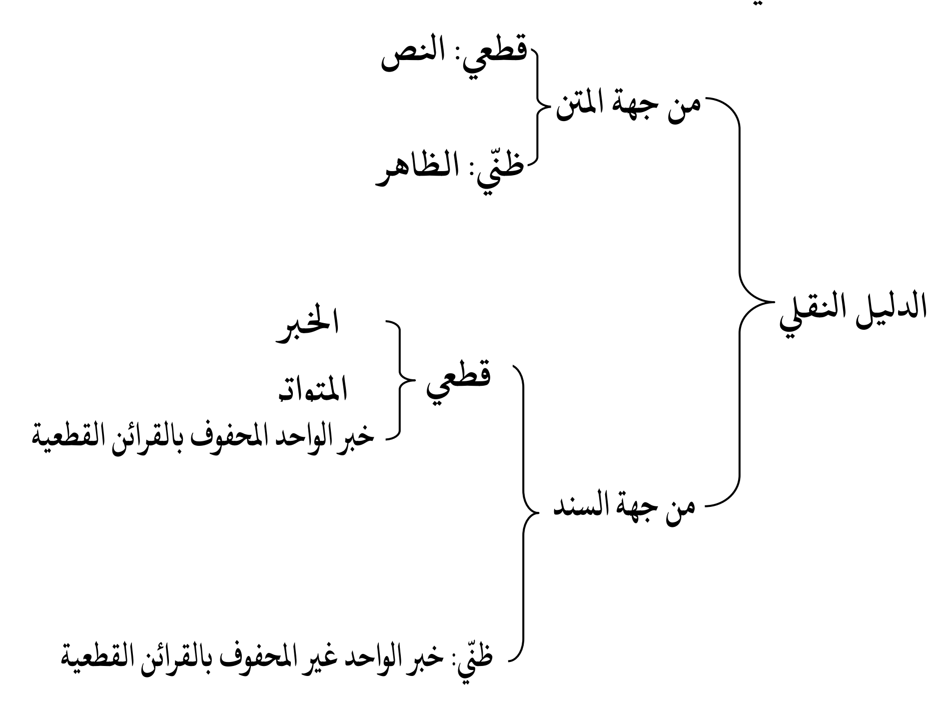
الصفر يشير إلى الجهل، والنصف (٠/٥) إلى الشك، وما بين الصفر والنصف هو الاحتمال الوهمي، وأما رقم واحد فيشير إلى اليقين، وبين النصف ورقم واحد يقع الظن. المعرفة تُطلق على الدرجات والمراتب من النصف إلى الواحد وعلى الواحد نفسه وهو أعلى المراتب. والآن على ضوء الاصطلاحات المذكورة نقوم ببيان أقسام الدليل النقلي ونحدد درجات المعرفة ومراتبها في كل قسم منها.

---

(1) راجع: حسين زاده، محمد، "پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر" [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل الثاني.

أقسام الدليل النقلي

الدليل النقلي على أقسام كالدليل العقلي. ويمكن تصنيف الأدلة النقليّة كالتالي:



وعليه فإن بعض الأخبار قطعيّة بلحاظ السند والدلالة معًا، من قبيل بعض آيات القرآن الكريم[1]، وبعض الأخبار المتواترة الّتي تكون نصًا ويقينيّة من جهة الدلالة وقطعيّة أو يقينيّة بلحاظ السند. وهناك مجموعة

---

(1) آيات القرآن الكريم يقينية بلحاظ السند، سواء على أساس مسألة التحدي، أو على أساس التواتر. فعلى كلا الطريقين يكون سندها قطعيًّا لا مجال للشكّ فيه.

أخرى قطعيّة من جهة السند لٰكنّها ظاهرة وظنّيّة من جهة الدلالة. ومجموعة أخرى قطعيّة الدلالة ظنّيّة السند، والمجموعة الرابعة ظنّيّة بلحاظ السند والدلالة معًا. وبالطبع يمكن العثور على نصوص وهميّة بلحاظ السند والدلالة ولا تفيد احتمالًا أعلى من الاحتمال الوهمي.

وهنا يجب على ضوء الأقسام المذكورة ملاحظة كل واحد من الأقسام وما يؤدي إليه من درجات المعرفة. ومن الواضح أنّ الدرجة المعرفيّة الحاصلة من الدليل النقلي تكون يقينيّة إذا كان الدليل يقينيًّا دلالةً وسندًا. لٰكنّ هٰذا اليقين أو المعرفة اليقينيّة ليس من نوع المعرفة بالمعنى الأخص، بل هو أدنى منه، ومن هنا لا نستطيع عن طريق العلوم النقليّة الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، بل لا يلزم أن نصل إلى مثل هٰذه الدرجة من المعرفة، كما أنّه ليس من الضـروريّ في طيف واسع من القضايا والمعارف الدينيّة أن نصل إلى مثل هٰذه المعرفة، بل حتّى إذا كنا نسعى وراء اليقين بالمعنى الأخص أيضًا فإنّه لا يمكن الوصول إلى مثل هٰذه الدرجة من المعرفة عبر هٰذا الطريق. وفي بُعد العمل وكذٰلك فيما يرتبط بشؤون الحياة اليوميّة سواءً ما كان منها مرتبطًا بالأمور الفكريّة أو العمليّة فإنّه يكفي الاطمئنان وفي الحد الأقصى العلم المتعارف، بل يمكن القول بأن الأمر كذٰلك في الكثير من القضايا المرتبطة بأحكام الدين سواء الأحكام العمليّة، والأخلاقيّة، والحقوقيّة، والاقتصاديّة، والمعاملات، والعبادات. وفي الكثير

منها يكفي الظن أيضًا[1]. والحاصل هو أنّ مثل هٰذه الدرجة من المعرفة لا تتحقق عن طريق الأدلة النقليّة، كما أنّه ليس من الضروريّ تحققها في بعض المجالات.

يجب أن نبحث في معيار صدق هٰذا النوع من القضايا، وأن نعرف طريق تشخيص الصادق من الكاذب منها. وسوف نتعرض بحوله تعالى خلال بحث ودراسة القضايا البعديّة في الكتاب الخامس من مشروع "كاوشى در ژرفاى معرفت‌شناسى" [دراسة في أعماق نظريّة المعرفة]، وأيضًا في بحث معيار تقويم المعارف الدينيّة ضمن مجموعة البحوث المرتبطة بالمعرفة الدينيّة.

شروط اعتبار الدليل النقلي

بما أنّ خبر الواحد هو أكثر أقسام الدليل النقلي شيوعًا، وأكثرها عددًا، فإننا نبدأ البحث حول شروط اعتبار الدليل النقلي بخبر الواحد. إنّ الاستناد إلى خبر الواحد واعتباره مضافًا إلى اعتبار السند وما شابهه مبني كذٰلك على شروط أخرى من قبيل أنّ خبر الواحد المعتبر هو المستند إلى الحس، لا

---

(1) بعض هٰذه البحوث نُشِر في فصليّة "معرفت فلسفى": راجع: حسين زاده، محمد، "معرفت لازم وكافي در دين" [المعرفة الضرورية والكافية في الدين]، فصليّة "معرفت فلسفى"، العدد7، ربيع 1384 هـ.ش، ص43ـ80؛ والمؤلف نفسه، "معيار صدق گزاره‌هاى دينى" [معيار صدق القضايا الدينية]، فصليّة "معرفت فلسفى، العدد8، صيف 1384 هـ.ش، ص87ـ108؛ المؤلف نفسه، كتاب "معرفت لازم وكافى در دين" [المعرفة الضرورية والكافية في الدين].

المستند إلى الحدس. وقد طرحت بحوث حول هٰذا الشـرط في علم الرجال وأكثرها في علم الأصول ويلاحظ وجود اتفاق واسع هٰذه المسألة[1].

مضافًا إلى أنّه يشترط في اعتبار خبر الواحد، وشهادة المُخبر أو إخباره أن تكون ناشئة عن الحسّ، يجب أيضًا أن يكون مفاد الخبر متعارفًا وطبيعيًّا. فالإخبار عن أمور غير طبيعيّة من قبيل ادعاء رؤية الإمام الحجّة ﷺ وأخذ العلوم منه في زمان الغيبة الكبرى، ومشاهدة معجزات الأنبياء أو الأئمة عليهم السلام في هٰذه الفترة، يعدُّ كالشهادة الحدسيّة ولا اعتبار له، ولا تشمله أدلّة اعتبار خبر الواحد.

وعليه فلو أخبر المُخبر عن طريق الحدس أو الاستنباط والاستدلال أو عن طريق غير عادي، فقوله غير معتبر[2]؛ كما أنّه إذا لم يكن الراوي

---

(1) راجع: سبحاني، جعفر ، تهذيب الأصول، تقريرات درس الإمام الخميني، ج 2، ص 168؛ الكاظمي، محمدعلي، فوائد الأصول، تقريرات درس آية الله النائيني، ص147ـ 148؛ آقا ضياء الدين العراقي، تعليقة على فوائد الأصول، في: محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، تقريرات درس آية الله النائيني، ص147ـ148، هامش1؛ الأنصاري، مرتضـى، فرائد الأصول، الإجماع المنقول؛ الحائري، عبد الكريم، درر الفوائد، ج 2، ص 41ـ43؛ الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات بحث آية الله السيد محمدباقر الصدر، ج 4، ص309ـ310؛ سبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ص44ـ46 و188ـ189.

(2) راجع: جعفر السبحاني، تهذيب الأصول، تقريرات درس الإمام الخميني، ج2، ص168؛ أقا ضياء الدين العراقي، تعليقة على فرائد الأصول، في: محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، تقريرات درس آية الله النائيني، ص147ـ148، الهامش1؛ الشيخ عبد الكريم

ضابطًا، أي إذا كان لا يحفظ ويضبط في ذاكرته محتوى الخبر بشكل صحيح، فإن أدلّة صحة واعتبار خبر الواحد لا تشمله. يقول الإمام الخميني طَيَّبَ اللهُ ثَرَاهُ حول شرطيّة كون الإخبار حسيًّا أو حدسيًّا قريبًا من الحس، والإخبار عن الطريق المتعارف: «**لا شكّ في حجّيّة الخبر الواحد في الإخبار عن المحسوسات المتعارفة أو غير المحسوس إذا عدّه العرف لقربه إلى الحس، محسوسا، وأما إذا كان المُخبَر به محسوسا غريبا غير عادى أو مستنبطا بالحدس عن مقدمات كثيرة فللتوقف مجال، لعدم احراز وجود البناء [أي بناء العقلاء] في هٰذه المقامات**»[1].

عدم اعتبار خبر الواحد في دائرة الأمور غير المتعارفة وكذٰلك في دائرة الأمور الحدسيّة يمكن تفسيره بأن اعتبار خبر الواحد مبني على أمرين: ١. صدق المُخبِر، ٢. عدم خطئه. والشرط الأول يمكن ضمانه بإحراز وثاقة الراوي أو عدالته، والشرط الثاني أيضًا إنما يُحرز فيما لو كان مفاد الخبر وقول المخبر أمرًا متعارفًا وغير استنتاجي. وأما إذا كان المخُبِر يخبر عن أمور غير متعارفة أو استنتاجيّة وحدسيّة، فلا ضمان لعدم خطئه[2]، ولا يمكن ضمان صحة استنتاجه بمجرد وثاقته. لٰكن إذا نقل شخص استنباطاته، أو أموره وأمور الآخرين غير العاديّة، فإن نقله معتبرٌ من هٰذه الجهة وهٰذه

الحائري، درر الفوائد، ج2، ص41ـ43.

(1) جعفر السبحاني، تهذيب الأصول، ج2، ص168.

(2) راجع: جعفر السبحاني، تهذيب الأصول، ج2، ص168.

الشهادة مستندة إلى الحس ومن هنا يمكن الاحتجاج بكلامه عليه. وكنموذج لذٰلك، ذكروا في باب الاجتهاد والتقليد أنّ طُرق معرفة فتوى مرجع التقليد مختلفة، أحدها السماع من المرجع نفسه، أو السماع من الآخرين، أو رؤية رسالته العمليّة المؤيدة من قِبله. وبالرغم من أنّ فتوى مرجع التقليد حدسيّة واجتهاديّة، لٰكنّ إخبار المرجع نفسه أو إخبار غيره بفتواه ومعرفتها عن هٰذا الطريق أمرٌ حسـيٌّ.

وعليه فمن الواضح أنّ البحث ليس مجرد لحاظ نقل وإخبار آراء أحد المتخصصين، بل البحث ناظرٌ إلى اعتبار الأمور الحدسيّة، أو الاستنباطيّة، أو غير العاديّة أنفسها. وبما أنّ الإخبار الحسّـيّ أو الإخبار الحدسي القريب من الحس يختلف عن الإخبار الحدسي والاجتهادي، فإن قول أهل الخبرة يختلف عن قول وأخبار المخبرين، فإن قول الخبرة إخبارٌ اجتهادي وحدسي لا حسي، وبناء على هٰذا فإن لاعتباره بما هو قائم على الحدس والاجتهاد نطاقٌ وظرف خاص، خلافًا لخبر المُخبِر الّذي يكون اعتباره مبنيًّا على حسٍّ أو حدسٍ قريب من الحس.

حان الآن وقت إيضاح معنى الحسّـيّ أو الحدسي القريب من الحسّـيّ، فنقول: من الواضح أنّ المقصود من بناء اعتبار خبر الواحد على شرط كونه حسّيًّا هو كون مفاد الخبر من إدراكات الحواسّ الظاهريّة أو الحواسّ الباطنيّة. وعليه فإن نقل كل ما نسمعه، ونراه، ونشمه أو نشعر به هي أخبار حسّيّة تشملها أدلّة اعتبار خبر الواحد بوضوح؛ بل يمكن القول إنّ الإخبار عما نعلمه بالعلم الحضوريّ المتعارف العام من قبيل إدراك ذاتنا، وحزننا

وفرحنا وسائر حالاتنا النفسانيّة، وقوانا وأفعالنا النفسانيّة، هو في حكم الإخبار الحسـيّ. لٰكنّ الإخبار عن المكاشفات الخاصّة الّتي تحصل عادة بالتروّض هي شهادة حدسيّة بلحاظ مفادها أو مضمونها وغير معتبرة. لٰكن إذا كان الشخص صادقًا وموثوقًا ونطمئن بسلامته الجسديّة والنفسيّة، يمكننا حينئذٍ أن نقبل أنّه ليس كاذبًا فيما قاله، لٰكن هل أنّ مثل هٰذه المكاشفة حقيقةٌ ربّانيّة ومَلَكيّة أم باطلة ونفسانيّة شيطانيّة، فلا يمكن إثبات ذٰلك بمجرد الاستناد إلى وثاقته أو عدالته؛ لأنّه في معرض الخطإ في تفسير حقيقة المكاشفة، ولا يُمكن نفي احتمال الخطإ بمجرد الاعتماد على وثاقته أو عدالته. لٰكنّ هٰذا الكلام لا يعني أنّه لا يمكن الاستناد مطلقًا إلى الإخبار عن المكاشفات الخاصّة والتي تتحقق عادة بالتروض، بل يمكن في بعض الموارد الاحتجاج على مُدَّعي المكاشفة، والكشف عن التناقض أو نقاط الخلل الأخرى في كلامه.

تقدّم أنّ الإخبار عن الأمور الحدسيّة أو الاجتهاديّة القريبة من الحس معتبرٌ مثل الإخبار الحسي. والحدس القريب من الحس يُطلق على الأمور الّتي نعرف تحققها عن طريق آثارها ولوازمها الخارجيّة، من قبيل السخاء، والكرم، والحياء، والشجاعة، والعدالة، والتهور، والجبن، والصبر، والاستقامة، وسائر الصفات النفسانيّة الكامنة في النفس. ومثل هٰذه الأمور وإن لم تكن حسّيّة لٰكن يمكن التصديق بتحققها أو عدمه من خلال مشاهدة آثارها الخارجيّة. فالشخص الجبان تظهر على ملامح وجهه وتصرفاته علامات الجبن في المواقف الخطيرة والحوادث المخيفة، وهٰكذا. وعليه فإن الإخبار عن مثل هٰذه الأمور رغم أنّه لا يمكن إدراكها بالحواسّ الظاهريّة

مباشرة، هو في حكم الإخبار الحسّـيّ ومعتبرٌ. ومن هنا تُقبل في الفقه الشهادة بالعدالة، والفسق، والكفر وأمثالها، مع أنها أمور غير حسّيّة ولا يُمكن معرفتها مباشرة بالحس.

وفي الختام يجدر القول إنّه حتّى إذا كان مفاد الخبر من المحسوسات الّتي تدرك بالحواسّ الظاهريّة، لٰكنّ المخبر لم يخبر عن الطريق المتعارف أي الحواسّ الظاهريّة، وإنما استند خبره إلى التخمين أو عن الطرق غير المتعارفة من قبيل الجفر والرمل أو عن طريق النوم، فخبره ليس معتبرًا، ولا يمكن الاستناد إلى مثل هٰذه الأخبار في أي من المعارف الإنسانيّة، دينيّة كانت أم غيرها. ومن الواضح أنّ الاستناد إلى قول النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام الّذين يخبرون عن طرق خاصة ليس من هٰذا القبيل، بل هٰذا الاستناد له أدلّة خاصة يتم التعرض لها في علم الكلام ونظريّة المعرفة الدينيّة.

والحاصل أنّه بالإضافة إلى شرط عدالة أو وثاقة المخبر، وسائر الشروط الأخرى المرتبطة بالسند وجهة الصدور، يشترط كذٰلك في اعتبار خبر الواحد أن يكون إخباره حسّيًّا أو حدسيًّا قريبًا من الحسّ. وفي حالة كون الإخبار حدسيًّا أو عبر الطرق غير المتعارفة، فالخبر غير معتبر؛ إلا إذا توفرت عليه قرائن وشواهد خاصة. بل الخبر لايكون معتبرًا إذا نشأ عبر طرق غير متعارفة، حتّى إذا كان مرتبطًا بأمورٍ حسية.

جدير بالذكر أنّ شروطًا من قبيل كون الخبر حسّيًّا أو حدسيًّا قريبًا من الحس واستناده إلى الطرق المتعارفة لا تختص بخبر الواحد، بل يجب تحققها

كذٰلك في بقيّة أنواع الدليل النقلي أو الخبر. وعليه يكون اعتبارها منوطًا بتحقق الشروط المذكورة. ومن هنا فالأدلة النقليّة المتواترة إنما تكون معتبرة فيما لو كانت حسّيّة أو قريبة من الحس، وكانت مستندة إلى الطرق المتعارفة.

الدليل النقليّ منتج للمعرفة أم ناقل لها؟

طُرِحت مسألة خلال البحث في الفصل الثاني حول الحافظة وهي: هل أنّها قوّةٌ إدراكيّة تُنتج المعرفة، أم أنها خازنة وحافظة لها فحسب؟ والآن يُمكن طرح نظير ذاك السؤال في باب الدليل النقلي أو الشهادة وهو: هل الدليل النقليّ منتجٌ للمعرفة أو هو مجرد ناقل لها؟

يبدو أنّ الدليل النقلي أو الخبر ليس دليلًا مستقلًا؛ فهو كالحافظة لا يُنتج المعرفة[1]؛ لأننا إذا توفر لدينا طريق إلى المصادر الّتي يحكي الدليل النقلي أو الشهادة عنها، فسوف تنتفي حاجتنا إلى الدليل النقلي. والراوي والمخبر يجب أن يكون عنده معرفة بشيء لكي يكون نقل ذٰلك وحكايته للآخرين مفيدًا للمعرفة ويمكن الآخرين أن يستندوا إلى قوله أو كتابته. لٰكنّ جواب السؤال القائل: عن أي طريق نال المعرفة الّتي عنده، واضحٌ. فهو إما شاهد فعلًا أو حادثةً، أو سمع قولًا أو ما شابه ذٰلك، وعليه فقد استفاد من حواسه فإخباره شهادة عن طريق الحس، لا عن طريق الحدس والتخمين. ولا يمكن الاستناد إلى قول المُخبِر وشهادته وجعلهما مبنىً للاعتقاد (الإيمان) أو العمل إذا

(1) See: Robert Audi, Epistemology, p.133-135.

أُحرِز أو احتُمِل أن شهادته مبنيّة على الحدس والتخمين. والخبر ما لم يستند إلى مصدر مستقل كالحواسّ الظاهريّة، فهو غير معتبر ولا يمكن الاستناد إليه. وعليه فإن الشهادة تكون معتبرة في حالة انتهائها إلى مصدر مستقل. واشتراط اعتبار الخبر بكونه مستندًا إلى الحس ونفي اعتباره فيما لو استند إلى الحدس والتخمين معناه أنّ الشهادة أو الدليل النقلي إنما يكون معتبرًا فيما لو انتهى إلى مصدر مستقل.

وهٰذا الأصل يدل على أنّ الإخبار ـ أو الشهادة ـ ليس مصدرًا مستقلًا، بل هو مصدر وأداة ثانويّة، والأدوات والمصادر الأوّليّة هي مآخذه.

ويمكن الاستدلال على الادعاء المعرفي المذكور بشكل آخر أو تقديم الاستدلال السابق بتقرير آخر. ولكي نصل إلى جواب صحيح للمسألة المذكورة يجب أن نبحث في الدليل النقلي وكيفيّة نشوئه. فنقول إنّ قوام الدليل النقلي هو الحكاية أو الإخبار، والحكاية أو الإخبار إنما يتحقّقان فيما لو كان لهما متعلق. ومن هنا فالإخبار بحاجة دائمًا إلى المُخبَر عنه، والحكاية إلى المحكي عنه أو المتعلق كذٰلك، وبدونها لا يعقل تحقق الإخبار أو الحكاية. وكيف للمُخبِر أو الحاكي أن يعرف المتعلق قبل الإخبار أو الحكاية؟

وفي الجواب عن هٰذا السؤال يمكن طرح عدة احتمالات:

1. أن يعرف المُخبِر أو الحاكي متعلق الخبر أو الحكاية بأحد المصادر والأدوات الأوّليّة المتعارفة.

2. أن يدرك متعلق الخبر أو الحكاية بأحد المصادر والأدوات الأوّليّة غير المتعارفة.

3. أن يعرفها استنادًا إلى إخبار وقول الآخرين وفي الواقع إنّ إخباره أو حكايته مستندة إلى إخبار أو حكاية أخرى.

ومن الواضح أنّه في الفرض الثالث لا يمكن استمرار سلسلة الإخبار إلى ما لا نهاية؛ لأنّه في هٰذه الحالة لن تتحقق أي معرفة عن طريقها. لذٰلك فإن الاحتمال الأول والثاني هما المعقولان. وعليه يجب أن تنتهي الأخبار والأدلّة النقليّة إلى مصدر آخر وهٰذا المصدر إما متعارف أو غير متعارف. وبعبارة أخرى المُخبِر إما يشهد استنادًا إلى الحواسّ الظاهريّة أو إلى العلم الحضوريّ أو إلى الحدس القريب من الحس، وإما يشهد بواسطة الطرق غير المتعارفة والحدس والاجتهاد البعيد عن الحس. والاحتمال الثاني تقدم أنّه مردود كما نرى وعليه فإن الاحتمال الأول هو المعتبر لا غير.

والحاصل أنّ الشهادة مصدرٌ أو أداةٌ ثانويّةٌ، وبعبارة أوضح الشهادة ناقلٌ ومصدرٌ ثانويٌّ للمعرفة، كما أنّ الحافظة مستودَع وخزانة لها. وليس أي واحد منهما منتِجٌ للمعرفة.

منشأ اعتبار الدليل النقليّ

يجب أن نبحث الآن في موضوع هامّ وهو: ما هو منشأ اعتبار الدليل النقلي؟ بما أنّ الأدلة النقليّة القطعيّة كالأخبار المتواترة أو الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة تفيد اليقين والعلم، فاعتبارها ليس أمرًا خارجيًّا وخارجًا

عن ذاتها، بمعنى أنها ليست بحاجة إلى أي نوع من الدليل؛ لأن العقلاء يرون أنّ القطع في نفسه معتبرٌ ومفيد للمعرفة. ومن هنا لا حاجة إلى إثبات اعتبار الأدلة النقليّة القطعيّة كالأخبار المتواترة أو الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة، وسائر الأدلة النقليّة اليقينيّة أو القطعيّة بواسط الدليل المعتبر اليقيني. وعليه فإن البحث حول منشإ اعتبار الدليل النقلي يقتصر على أخبار الآحاد الّتي ظُنَّ أنّ منشأ اعتبارها أمرٌ خارجيٌ.

وعلى أي حال فما هو منشأ اعتبار خبر الواحد؟ هل ذاته تقتضي اعتباره، أم أنّ اعتباره مبني على عوامل خارجيّة؟ وبعبارة أوضح هل اعتبار خبر الواحد وأمثاله في عرض اعتبار اليقين والعلم أم في طوله؟ وهل هو بنفسه معتبر أم أنّ اعتباره يجب أن ينتهي إلى العلم واليقين، ويكون معتبرًا في صورة جعل الحجّيّة له؟

يرى غالبيّة علماء الأصول أنّ اعتبار خبر الواحد أمر خارج عن ذاته ويحتاج إلى الدليل. وببيان آخر إنّ اعتبار خبر الواحد ناشئ من جعل الحجّيّة له، وقد استدل الكثير من الأصوليين على إثبات اعتبار وحجّيّة مثل هٰذا الخبر بالأدلة النقليّة كالآيات والروايات والإجماع. لٰكنّ النقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّه كيف يمكن الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد بظواهر الآيات، والروايات والإجماع؟ أما الاجماع فهو ليس دليلًا مستقلًا في فقه الشيعة واعتباره يرجع إلى السنة. مضافًا إلى أنّ الاجماع إنما يكون معتبرًا فيما لم يكن محتمل المدركيّة. والمسألة المذكورة ليست فقط محتملة المدركيّة، بل هناك يقين بأن عليها مدارك وأدلة، ومن هنا لا يمكن التمسك

بالإجماع. مضافًا إلى ذٰلك فإن "اعتبار خبر الواحد" مسألة أصوليّة واعتبار الإجماع في المسائل الأصوليّة مخدوشٌ.

وأما كيف يمكن الاستدلال بالخبر على حجّيّة الخبر؛ بينما يستلزم مثل هٰذا الاستدلال الدور أو نتيجة الدور؟ فبالرغم من صعوبة هٰذا الاشكال لٰكنّ حله ممكنٌ؛ لأنّه لم يُستدَل على حجّيّة خبر الواحد بخبر الواحد، بل ما دلّ على اعتباره هي أخبارٌ متواترة، وفي الواقع استُدِل على اعتبار خبر الواحد بالخبر المتواتر[1]. ومن الواضح أنّه لا مانع من الاستدلال بالخبر المتواتر على اعتبار خبر الواحد أو الدليل النقلي إذا كان الخبر المتواتر يقيني الدلالة أيضًا، ومتواتر الوسائط والأسناد ولا يلزم محذورٌ من ذٰلك. ومن هنا يمكن الاستدلال أيضًا بآيات القرآن؛ لأن سند القرآن يقيني، ويمكن تحصيل قطعيّة سند القرآن عن طريق التواتر أو التحدي. ومن الطبيعي أنّ الاستدلال بآيات القرآن مشروط بأن تكون الآيات المستدل بها نصًّا[2] ـ لأن الظواهر لا تفيد اليقين ـ وفي هٰذه الحالة فقط يكون الاستدلال بالآيات تامًا. لٰكن هل حقًّا الآيات كذٰلك؟ وهل يمكن إثبات اعتبار خبر الواحد الّذي هو أمرٌ ظنيٌ ومفيد للظن، بأمرٍ ظني آخر، ـ يعني ظهور الآيات والروايات ـ؟ يبدو أنّه إذا لم تكن الآية نصًّا بلحاظ الدلالة ـ وطبعًا هي ليست كذٰلك ـ، فلا يمكن الاستدلال بها.

---

(1) أو بخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعيّة. [المترجم]

(2) لا يشترط ذٰلك؛ إذ يكفي ثبوت حجّيّة الظواهر، ثمّ الاستدلال بظهور الآية. [المترجم]

وعلى أي حال فمع عدِّ اعتبار خبر الواحد أمرًا خارجًا عن ذاته، يمكن الاستدلال على حجيته واعتباره بالأخبار المتواترة، ولٰكن يبدو بناءً على هٰذا الاتجاه أنّ أهم مصدر لاعتبار خبر الواحد هو بناء العقلاء؛ لأنّه يمكن التشكيك في تواتر الأسناد وطبقات الرواة. إنّ سيرة العقلاء وبنائهم قائمان على العمل بخبر الواحد في أمور معاشهم ومعادهم وسائر شؤونهم. ولم يُردع عن هٰذا البناء والسيرة في الشريعة، بل إنّ الشارع كبقيّة العقلاء يسند إلى أخبار الآحاد ويحتجّ بها، كما أنّه يسند إلى ظواهر النصوص رغم أنّها ظنّيّةٌ.

وفي مقابل الرؤية المتقدّمة، يمكن أن تطرح نظريّة أخرى وهي أنّ اعتبار خبر الواحد ليس أمرًا خارجًا عنه ومستندًا إلى العوامل الخارجيّة. بل إنّ خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة، هي بأنفسها طرق للوصول إلى الواقع وتفيد العلم المتعارَف وعلى الأقل تفيد الاطمئنان، ومن هنا هي في عَرْض العلم لا في طوله. فلو أنّ الشخص الثقة أرشد الآخرين إلى طريق في مدينة يجهلون طرقها، أو أخبر بهطول الثلج أو المطر، فعادة لا يشكّون بكلامه. وحينما يُخبر الشخص عن هطول الثلج أو المطر، فكأن الآخرين يرون نزول الثلج أو المطر بأعينهم. وعليه نراهم يستعدون لذٰلك حينما يخرجون من منازلهم. وعليه يتحقق العلم للإنسان عن طريق إخبار الثقة. ومن الواضح أنّ المراد من العلم هنا هو العلم المتعارَف لا اليقين بالمعنى الأخص الّذي هو اليقين المنطقي والرياضي؛ لأن مثل هٰذه الدرجة من المعرفة لا تحصل من مثل هٰذه الطرق. ورغم أنّ مرتبة أو درجة العلم المتعارف أو الاطمئنان أقل من اليقين، لٰكنّ الشخص بحصوله عليه لا يحتمل الخلاف باللحاظ العقلائي،

رغم أنّ احتمال الخلاف موجودٌ فيه عقلًا. وبهٰذا يمكن القول إنّه على أساس الرؤية المذكورة يرى العقلاء خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة كاليقين، وهي طرق للوصول إلى الواقع، وحين تحققها عندهم لا يحتملون خلاف الواقع، وعلى فرض احتماله، فهو ضئيل إلى درجة لا يهتمون به أصلًا. والحاصل هو أنّه بناء على هٰذا المبنى فإن اعتبار الأمارات العقلائيّة، ومنها خبر الواحد ليس أمرًا خارجًا عن ذاتها، ولا حاجة فيها إلى جعل الحجّيّة.

يدافع العلامة الطباطبائي في مؤلفاته الأصوليّة عن هٰذه النظريّة. وهو يوضح نظريته في هٰذا المجال قائلًا:

«التأمل في بناء العقلاء وإن كان يعطى أنهم يبنون في إحراز الواقع على الإحراز العلمي لٰكنّهم... يرون الإدراك الغير العلمي إدراكا علميا إذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به إذ فرض الاقتصار في باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل... فحاجة الإنسان إلى العمل بالظهور اللفظي أو الخبر الموثوق به - مثلا - في عرض الحاجة إلى العمل بالعلم الحقيقي على أنهم يرون جميع ذٰلك علما. ومن هنا يظهر أنها جميعا حجج مجعولة في عرض القطع لا في طوله»[1].

بناء على رأي العلامة فإن الأمارات العقلائيّة من قبيل خبر الثقة وظواهر الألفاظ تعدُّ علمًا؛ لأن العقلاء لا يعتنون باحتمال الخلاف فيها. ومثل هٰذه

(1) الطباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، ص185_186. وص191_192. وص 198_200.

الأمارات كالقطع عند العقلاء لا يمكن جعل الحجّيّة لها؛ كما أنّه لا يمكن سلب الحجّيّة عنها مطلقًا؛ لأن النظام الاجتماعي مبني على اعتبار مثل هٰذه الطرق المفيدة للمعرفة، وبدونها لا يستقرّ أي نظام اجتماعي. ويمكن ادعاء أنّ الحاجة إلى المعرفة الحاصلة من خبر الثقة أو الظواهر أوسع بكثير من الحاجة إلى اليقين؛ بل إنّ نطاقها أيضًا أوسع ويشمل مجالات واسعة[1]. وقد أمضى الشارع هٰذا النهج العقلائي واتخذه في العمل؛ لأنّه بدون اعتبار الظهور اللفظي وخبر الثقة لن يقوم أي نظام اجتماعي.

والحاصل هو أنّه بناءً على هٰذا المبنى فإن اعتبار خبر الواحد يكون مثل العلم واليقين، وليس هو في طول العلم، بل في عَرْضه، وذٰلك طبعًا في حالة كون المُخبر ضابطًا وثقة، يثبت الأحداث ويضبطها بأمان وبشكل صحيح، ويحفظها، وبكلمة واحدة تتوفر فيه جميع شروط الاعتبار. وفي غير هٰذه الصورة يكون اعتباره مشكوكًا، وبالنتيجة لا يمكن الاستناد إليه.

وعلى أي حال فإن الدليل الأصلي لاعتبار خبر الواحد هو بناء العقلاء، وبناءً على هٰذا المبنى يكون خبر الثقة معتبرًا؛ سواء قلنا إنّ اعتباره في عَرْض العلم واليقين، أو في طولهما. نعم يمكن القول بأن اعتبار خبر الواحد، والظهور اللفظي وسائر الأمارات العقلائيّة ترجع إلى اعتبار اليقين والقطع. فالعقلاء حينما يتأملون يرون أنّ نظامهم الاجتماعي لا يقوم على اليقين والقطع؛ لأنّ نطاق ودائرة الأمور اليقينيّة ضيقة، وقلما تتحقّق مثل هٰذه

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص191ـ192.

الدرجة من المعرفة في الأمور الاجتماعيّة وسائر الأحداث اليوميّة المرتبطة بالحياة، والمصدر أو الطريق الأساسيّ للمعرفة في المعيشة، والاقتصاد، والقانون، وحتى النظام والأمن هو خبر الواحد والظواهر وسائر الأمارات العقلائيّة، ومن هنا يرى العقلاء أنّ مثل هٰذه الطرق والأساليب معتبرة. ورغم أنّ احتمال الخلاف فيها ليس معدومًا عقلًا، لٰكنّ العقلاء إمّا لا يحتملون الخلاف، أو لا يعتنون به في حالة احتماله. وعليه فالعقلاء يؤمنون باعتبار الأمارات المذكورة لما يرونه من قيام النظام الاجتماعي عليها بمختلف أبعاده وميادينه سواء الثقافيّة، والأخلاقيّة، والاقتصاديّة وغيرها. ومن هنا فإن منشأ اعتبارها هو الحاجة الّتي يدركها العقلاء بلا ريب. والنتيجة هي أنّه يمكن القول بأنّ اعتبار الأمارات العقلائيّة يرجع إلى اليقين. وعلى أساس هٰذا التقرير فإنّ كيفيّة الارجاع تتمّ بنحو خاصّ. ومن الواضح أنّه حتّى بهٰذا التقرير لا حاجة في اعتبارها بتتميم الكشف أو أمور من هٰذا القبيل كما ادعاه المحقّق النائيني[1].

---

(1) راجع: الكاظمي، محمد علي ، فوائد الأصول، ج3، ص105ـ106. يقول الإمام الخميني ﵀ في نقد نظرية المحقق النائيني على أساس مبناه: «وأمّا الطريقية والكاشفية، فليس مما تنالها يد الجعل فلان الشيء لو كان واجدا لهذه الصفة تكوينًا، فلامعنى لإعطائها لها...، وقس عليه تتميم الكشف، واكمال الطريقية، [فكما أنّ اللاكاشفية ذاتية للشك، لا يصح سلبه، فكذٰلك] النقصان في مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها» [سبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ج 2، ص 142 و143].

وعلى أيّ حال فإنّ ميزة نظريّة العلامة الطباطبائي في باب الأمارات العقلائيّة ومنها خبر الواحد أنّها تفيد العلم المتعارف أو الاطمئنان على أقلّ تقدير، لا أنّها تفيد الظنّ لكي يأتي النقاش في اعتبارها أو أنّها تحتاج إلى جعل الحجّيّة. وعليه فإنّ الأمارات العقلائيّة كالعلم واليقين ويمكن الاحتجاج بها. وسيرة العقلاء شاهدة على أنّها تفيد هٰذه المرتبة من المعرفة. وتعامل العقلاء مع خبر الواحد كطريقة تعاملهم مع سائر الطرق المفيدة للعلم. فإذا قمنا بالعمل استنادًا إلى خبر الثقة، فعملنا هٰذا مبررٌ عند العقلاء، وبواسطته نوفر أكثر احتياجاتنا اليوميّة سواء الاقتصاديّة، والقانونيّة، والتاريخيّة، والعالميّة، والوطنيّة وغيرها. وذٰلك من قبيل أنّنا نحصل عبر هٰذا الطريق على المعلومات المرتبطة بأسعار السلع، وحالة الطقس، والمعلومات الطبّيّة والصحّيّة وأمثالها. حقًّا لو كان من الضروريّ أن نعتمد في مثل هٰذه الأمور فقط على اليقين بالمعنى الأخص أو اليقين المنطقي والرياضي، فماذا سيحدث؟ وهل ذٰلك ممكن أساسًا؟

ويبدو أنّ هٰذا البناء نال تأييد الشرع أيضًا، وكذٰلك طريقة الشارع في الأحكام جرت على هٰذا المنوال. فلو وجب معرفة جميع أقسام الشريعة باليقين بالمعنى الأخص، فهل يستطيع أحدٌ الوصول إلى سوى بضعة أصول عَقَديّة؟ وهل يستطيع عامة الناس الوصول إلى هٰذه الأصول العَقَديّة دون دراسة الفلسفة والبراهين الفلسفيّة الّتي تحتاج إلى سنين متماديّة؟

ومن هنا فإنّ الرؤية المذكورة في باب حجّيّة خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة تقدّم رؤية أساسيّة في مجال اعتبار خبر الواحد، والظواهر وأمثالها،

بل تفتح الباب أمام منهج جديد في نظريّة معرفة القضايا البَعديّة، سواء كانت قضايا دينيّةً أم غيرها. وعلى هٰذا الأساس تفيد الأمارات العقلائيّة العلم، أو على الأقل الاطمئنان وتُعدُّ بنفسها أداة ومصدرًا للمعرفة. ومن هنا يكون خبر الواحد مصدرًا مفيدًا للمعرفة لا يوجد احتمال الخلاف فيه أو لا يُعتنى بهٰذا الاحتمال. وفي هٰذه الحالة وبغض النظر عن ضرورة انتهاء كل دليل نقلي بشكل عام، وخبر الواحد بشكل خاص إلى المصادر الأوّليّة من قبيل الحواس، فإن خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة معتبرة بنفسها في نظر العقلاء. وهٰذا خلافًا لرأي عامة العلماء في علم الأصول الّذين يعتقدون بأنّه: لا تتحقق عن طريق خبر الواحد معرفةٌ معتبرةٌ الا إذا تم إثبات اعتباره عن طريق دليل معتبر ويقيني، لٰكنّ الرؤية المذكورة ترى أنّ خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة معتبرة مثل القطع من جهة أنّ اعتبارها ليس بحاجة إلى الجعل. نعم يبدو أنّه بناءً على هٰذه النظريّة يمكن للشارع أن يردع وينهى في بعض الموارد، ويحكم بعدم اعتباره في بعض المجالات؛ رغم أنّه لا يمكن عملًا الردع والنهي المطلق بسبب الحاجة إلى هٰذا الطريق. والأمر كذٰلك في مجال القطع، ولا فرق بين القطع وخبر الواحد وسائر الإمارات العقلائيّة من هٰذه الجهة؛ لأن اعتبارها وحجيتها يمكن الردع عنها في بعض الموارد. ومن هنا فإن الشارع أو أي مشرِّع آخر يستطيع سلب الاعتبار عن يقين الشخص الوسواس، والقطع الحاصل من القياس الفقهي، وقطع القطاع أو الشخص الّذي يجزم لأدنى سبب واليقين الحاصل من أسباب غير عاديّة من قبيل الجفر والرمل والرؤيا. وهٰذا الأمر لا يؤدي إلى أن تكون حجّيّة القطع واعتباره

بحاجة إلى الجعل. وهٰكذا لايبتني اعتبار القطع على الجعل كما أنّ اعتبار الأمارات العقلائيّة ليس بحاجة إلى جعل. وعليه فإن إمكان الردع أو نفي الاعتبار في بعض الموارد لا يمنع أن تكون معتبرة عند العقلاء في الجملة. وخبر الواحد من هٰذه الجهة مثل الدليل النقلي المتواتر بل مثل الدليل العقلي القطعي، وعمله نظير عمل اليقين؛ بل يمكن القول إنّ دور خبر الواحد في الحياة الإنسانيّة بمختلف أبعادها أوسع وأشد تأثيرًا من اليقين. وبهٰذا يمكن الاحتجاج به والاستناد إليه.

وفي الختام ينبغي أن ننبه على أنّ كون اعتبار الخبر وسائر الأمارات العقلائيّة ناشئًا من الداخل أو من الخارج لا يعني بالضرورة أنّ كونه ناشئًا من الداخل مساوق لذاتيته ولا كونه ناشئًا من الخارج مساوق لعدم ذاتيته؛ بل إنّ الحجّيّة في كليهما أمرٌ اعتباريٌّ، وليست ذاتيّة للقطع واليقين. وذٰلك خلافًا للكاشفيّة أو الطريقيّة الّتي هي ذاتيّة له، فالاعتبار والحجّيّة أمرٌ تشريعيٌّ وغير تكوينيٍّ، وبالنتيجة ليسا ذاتيان له. وعليه هناك اختلاف وتمايز أساسيّ وكبير بين الكاشفيّة والحجيّة: فالحجّيّة خلافًا للكاشفيّة هي وصف تشريعي غير تكويني لا يُمكن أن تكون ذاتيّةً للقطع. وعليه فإنّ الحجّيّة وصفٌ اعتباريٌّ ولا فرق من هٰذه الجهة بين القطع والأمارات العقلائيّة. وكما تقدّم فإنّ اعتباريّة حجّيّة القطع أو اليقين ليس بمعنى أنها ممكنة السلب مطلقًا؛ لأن سلبها بشكل مطلق غير ممكن أو غير معقول. مضافًا إلى ذٰلك فإنّ الكاشفيّة أو الحاكويّة أو الطريقيّة على رأينا ذاتيّة للقطع،

لٰكنّ مطابقته للواقع ليست ذاتيّة له؛ لأن اليقين أو القطع ليس دائم الإصابة ولا يوصلنا دائمًا إلى الواقع، بل أحيانًا يكون جهلًا مركّبًا[1]، إلا إذا كان المقصود منه اليقين بالمعنى الأخص. ومن الواضح أنّه عادة لا يقصدون في علم الأصول والبحوث المرتبطة به هٰذه المرتبة من المعرفة.

النتيجة

هناك الكثير من البحوث المعرفيّة الّتي تدور حول الدليل النقلي يمكن طرحها على طاولة البحث. وفي هٰذا الفصل ألقينا نظرة عابرة على أهم تلك البحوث إذ بدأنا بإيضاح حقيقة الدليل النقلي وتعريفه، ثمّ بحثنا وحلّلنا بناء أو عدم بناء اعتباره على الاستنتاج، ثم بحثنا تمايز الدليل النقلي عن المرجعيّة. وفي الخطوة اللاحقة وبعد بيان الدرجة المعرفيّة للأدلّة النقليّة، بيّنا أهم شروط اعتبارها ووصلنا إلى نتيجة وهي أنّ الخبر المستند إلى الاجتهاد، والاستنباط والحدس، أو الخبر المستند إلى الطرق غير المتعارفة والعاديّة لا يكون معتبرًا، والمعتبر من الدليل النقلي هو ما كان مستندًا إلى الحس أو قريب من الحس فقط.

ثم طرحنا مسألة هل الدليل النقلي منتجٌ للمعرفة أم ناقلٌ لها؟ ووصلنا إلى نتيجة وهي أنّ هٰذا النوع من الدليل ناقل للمعرفة. وبهٰذا فإن الدليل النقلي إنما يكون معتبرًا فيما لو انتهى إلى مصدر مستقل، ومن هنا فهو بنفسه

---

(1) راجع: حسين زاده، محمد، دراسات في أصول الفقه، كراس دراسي، 1365 هـ.ش.

ليس مصدرًا مستقلًا، بل هو مصدر وأداة ثانويّة يدعمه المصادر الأوّليّة.

وفي الختام بحثنا منشأ اعتبار الدليل النقلي عامة، وخبر الواحد خاصة، ووصلنا إلى نتيجة وهي أنّ منشأ اعتبار خبر الواحد كالخبر المتواتر وسائر الأمارات العقلائيّة هو أمرٌ داخلي وبلحاظ بناء العقلاء. وفي نظر العقلاء لا يوجد تمايز بين القطع ومثل هٰذه الأمارات من هٰذه الجهة. وعلى الرغم من أنّه يجب أن يستند هٰذا المصدر إلى المصادر الأوّليّة من قبيل الحواسّ الظاهريّة، لٰكنّ اعتباره في عَرْض القطع أو اليقين، لا في طوله. والعقلاء كما يعدّون القطع معتبرًا، ومفيدًا للعلم والمعرفة، فكذٰلك عندهم الأمارات العقلائيّة نظير خبر الواحد وظواهر الألفاظ.

المصادر

المصادر العربية

* القرآن الكريم.

* مفاتيح الجنان، المحدِّث القمّي.

1. ابن الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأُنس، فجر، طهران، 1363هـ.ش.
2. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، بوستان كتاب، قم، 1383هـ.ش.
3. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران، 1403هـ.ق.
4. ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1404هـ.ق.
5. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ناصر خسرو، طهران، 1363هـ.ش ومكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404هـ.ق.
6. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، 6. النفس، تحقيق سعيد زايد وجورج قنواتي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ.ق.
7. ابن سينا، الشفاء، المنطق، 2. المقولات، تحقيق إبراهيم مدكور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم 1404هـ.ق.
8. ابن سينا، الشفاء، المنطق، 3. العبارة، تحقيق محمود خضري، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404هـ.ق.

9. ابن سينا، الشفاء، المنطق، 4. القياس، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم 1404هـ.ق.

10. ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، الأميرية، القاهرة، 1375هـ.ق.

11. ابن سينا، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم، 1371هـ.ش.

12. ابن سينا، النجاة، تصحيح محمد تقي دانش پژوه، منشورات جامعة طهران، طهران، 1364هـ.ش.

13. ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1375هـ.ش.

14. ابن سينا، دانشنامه علائي، تصحيح أحمد الخراساني، مكتبة الفارابي، طهران، 1360هـ.ش.

15. ابن سينا، رسالة في السعادة، في: رسائل الشيخ الرئيس، بيدار، قم، [بلا تاريخ].

16. ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، بيدار، قم، 1400هـ.ق.

17. أبو ريّة، محمود، أضواء على السنة المحمدية، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، [بلا تاريخ].

18. اتكينسون، ريتا ال. وآخرون، "زمينه روانشناسي هيلگارد" [مدخل إلى علم النفس لهيلجارد]، ترجمة محمد نقي براهني وآخرون، الطبعة السادسة عشرة، رشد، طهران، 1381هـ.ش.

19. الآشتياني، سيد جلال الدين، "شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم" [شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم]، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، 1370هـ.ش.

20. الاصفهاني، شمس الدين محمود، مطالع الأنظار، تركية، 1305هـ.ق.

21. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ.ق.

22. الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح هنري كوربان، الطبعة الثانية، شركت انتشارات علمى وفرهنگى وانجمن ايران‌شناسى فرانسه، طهران، 1368هـ.ش.

23. الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، الطبعة الثانية، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، 1422هـ.ق.

24. الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصطفوي، قم، 1374هـ.ق.

25. الايرواني، محمود ومحمد كريم خداپناهي، "روان‌شناسى احساس وادراك" [علم نفس الإحساس والإدراك]، سمت، طهران، 1371 هش.

26. باربور، "علم ودين" [العلم والدين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهى، طهران، 1362هـ.ش.

27. بالك، جون، "قرائت‌هاى مبناگروى در باب جهان محسوس" [القراءات التأسيسية في مجال العالم المحسوس]، في: ألفين بلانتينجا،"مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسي" [مفاهيم أساسيّة في نظريّة المعرفة]، ترجمة محمدحسين‌زاده، كوثر، قم، 1382هـ.ش.

28. البغدادي، أبو البركات، المعتبر، الطبعة الثانية، جامعة اصفهان، اصفهان، 1373.

29. بلانتينجا، ألفين وأخرون، "مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسي" [مفاهيم أساسيّة في نظريّة المعرفة]، ترجمة محمدحسين‌زاده، زلال كوثر، قم، 1382هـ.ش.

30. بناب، مهدي، "روان‌شناسي احساس ودرك" [علم نفس الإحساس والإدراك]، دانا، طهران، 1381هـ.ش.

31. البهبهاني، علي نقي بن أحمد، "معيار دانش" [معيار العلم]، تصحيح السيد علي الموسوي البهبهاني، بنيان، طهران، 1377هـ.ش.

32. بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى المطهري، منشورات جامعة طهران، طهران، 1349هـ.ش.

33. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله، طوالع الأنوار من مطالع الأنوار، في: قطب الدين محمد الرازي، شرح المطالع في المنطق، كتبي نجفي، قم، [بلا تاريخ].

34. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت [بلا تاريخ].

35. التبريزي، ملا رجبعلي، "اثبات واجب" [إثبات الواجب]، في: سيّد جلال الدين الآشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلهيين]، الطبعة الثانية المنقّحة، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلاميّ، قم، 1378هـ.ش.

36. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمٰن عميرة، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1409هـ.ق.

37. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيرت، 1996 م.

38. الجرجاني، سيد شريف الدين علي بن محمد، شرح المواقف، الشريف الرضي، قم، 1409هـ.ق.

39. الجرجاني، سيد شريف الدين علي بن محمد، شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر، 1907م.

40. الجوادي الآملي، عبد الله، "شناخت شناسى در قرآن" [علم المعرفة في القرآن]، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، [بلا تاريخ].

41. الجوادي الآملي، عبد الله، "فطرت در قرآن" [الفطرة في القرآن]، إسراء، قم 1378 هـ.ش.

42. الجيلاني، ملا شمسا، رسالة مسالك اليقين، في: سيد جلال الدين الآشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلهيين]، الطبعة الثانية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلاميّ، قم، 1378 هـ.ش.

43. جيلسون، إتيان، "روح فلسفه قرون وسطا" [روح الفلسفة الوسيطية]، ترجمة ع. داودي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، قم، 1366 هـ.ش.

44. جيلسون، إتيان، "عقل ووحى در قرون وسطا" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام پازوكى، وزارة الثقافة والتعليم العالي، طهران، 1371 هـ.ش.

45. الحائري اليزدي، "كاوش‌هاي عقل نظري" [بحوث العقل النظري]، الطبعة الثانية، شركت سهامي انتشار، طهران، 1360 هـ.ش.

46. الحائري اليزدي، مهدي، "جنبه‌اى تجربى از علم حضورى" [جانب تجربي من العلم الحضوريّ]، ترجمة السيد محسن ميري، مجلة ذهن، العدد 3 و7، 1380 هـ.ش.

47. الحائري، عبد الكريم، درر الأصول، مهر، قم، [بلا تاريخ].

48. حسين‌زاده، محمد ومحسن قمي، "مكاشفه وتجربه ديني" [المكاشفة والتجربة الدينيّة]، شهرية معرفت، العدد 19، 1375 هـ.ش.

49. حسين‌زاده، محمد، "پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر" [دراسة مقارنة في نظريّة المعرفة المعاصرة]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1382 هـ.ش.

50. حسين‌زاده، محمد، "تحليل معرفت وچالش‌هاي معاصر" [تحليل المعرفة والتحديات المعاصرة]. فصلية "معرفت فلسفى"، العدد17، خريف 1386 هـ.ش.

51. حسين‌زاده، محمد، "درآمدى بر معرفت شناسى ومبانى معرفت دينى" [مدخل في نظريّة المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة]، الطبعة الثانية، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1385 هـ.ش.

52. حسين‌زاده، محمد، "شكاكيت ونسبيت گرايى" [الشكوكية والنسبية]، فصلية "معرفت فلسفى"، العدد5، خريف 1383 هـ.ش.

53. حسين‌زاده، محمد، "طبقه‌بندي مفاهيم از منظر معرفت‌شناسان مسلمان" [تصنيف المفاهيم في رأي علماء نظريّة المعرفة المسلمين]، مجلة "معرفت" الشهرية، العدد 99، 1384 هـ.ش.

54. حسين‌زاده، محمد، "عقلانيت معرفت" [عقلانية المعرفة]، معارف عقلي، العدد6، صيف 1386 هـ.ش.

55. حسين‌زاده، محمد، "فلسفه دين" [فلسفة الدين]، الطبعة الثالثة، بوستان كتاب، قم، 1388 هـ.ش.

56. حسين‌زاده، محمد، "مبانى معرفت دينى" [أسس المعرفة الدينيّة]، الطبعة الرابعة، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1381 هـ.ش.

57. حسين‌زاده، محمد، "معرفت بشري؛ زيرساخت‌ها" [أسس المعرفة البشرية]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1388 هـ.ش.

58. حسين‌زاده، محمد، "معرفت دينى؛ عقلانيت ومنابع" [المعرفة الدينيّة؛ العقلانية والمصادر]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1389 هـ.ش.

59. حسين‌زاده، محمد، "معرفت شناسي" [نظريّة المعرفة]، الطبعة الحادية عشرة، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1385 هـ.ش.

60. حسين‌زاده، محمد، "معرفت لازم وكافى در دين" [المعرفة الضروريّة والكافية في الدين]، فصلية "معرفت فلسفى"، العدد7، ربيع 1384 هـ.ش.

61. حسين‌زاده، محمد، "معرفت لازم وكافى در دين" [المعرفة الضروريّة والكافية في الدين]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1387 هـ.ش.

62. حسين‌زاده، محمد، "معيار صدق گزاره‌هاى دينى" [معيار صدق القضايا الدينيّة]، فصليّة "معرفت فلسفى"، العدد8، صيف 1384 هـ.ش.

63. حسين‌زاده، محمد، "مؤلفه‌ها وساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا" [عناصر وبنى المعرفة الإنسانيّة؛ التصديقات أو القضايا]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1393 هـ.ش.

64. حسين‌زاده، محمد، "نگاهى معرفت شناختى به وحى، الهام، تجربه دينى وعرفانى وفطرت" [نظرة معرفيّة إلى الوحي، والإلهام، والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة]، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1390 هـ.ش.

65. حسين‌زاده، محمد، معرفت‌شناسى در قلمرو گزاره‌هاى پسين، مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث، قم، 1394هـ. ش.

66. الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، بيدار، قم، 1381 هـ.ش.

67. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن حسن‌زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، [بلا تاريخ].
68. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصطفوي، قم، [بلا تاريخ].
69. ديماتيو، ام، "روان‌شناسي سلامت" [علم نفس الصحة]، ترجمة محمد كاوياني وآخرون، سمت، طهران، 1378 هـ.ش.
70. ديماتيو، ام، المباحث المشرقية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410 هـ.ق.
71. ديماتيو، ام، المحصّل، في: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، باهتمام عبد الله نوراني، منشورات جامعة طهران، طهران، 1359 هـ.ش.
72. ديماتيو، ام، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420 هـ.ق.
73. ديماتيو، ام، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الشمسية، تصحيح محسن بيدارفر، بيدار، قم، 1382 هـ.ش.
74. ديماتيو، ام، شرح المطالع في المنطق، كتبي نجفي، قم، [بلا تاريخ].
75. ديماتيو، ام، منتخب الخاقاني في كشف حقائق عرفاني، تصحيح نجيب مايل هروي، مولى، طهران، 1361 هـ.ش.
76. الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقية، أسدي، طهران، 1996م.
77. الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران، 1403 هـق.
78. الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهية، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، 1361 هـ.ش.
79. الساوي، ابن سهلان، البصائر النصيرية، المدرسة المرتضوية، قم، 1316 هـ.ق.
80. السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، تقرير درس أصول فقه آية الله العظمى الخميني ﵀، مطبعة مهر، قم، [بلا تاريخ].

81. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، الطبعة الثانية، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، 1366 هـ.ش.

82. السبزواري، ملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.

83. السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة، مصطفوي، قم، [بلا تاريخ].

84. السهروردي، شهاب الدين، الألواح العمادّيّة، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، انجمن حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1356 هـ.ش.

85. السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الطبعة الثانية، "پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى" [معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافية]، طهران، 1373 هـ.ش.

86. السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الطبعة الثانية، "پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى" [معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافية]، طهران، 1373 هـ.ش.

87. السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الطبعة الثانية، "پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى" [معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافية]، طهران، 1373 هـ.ش.

88. السهروردي، شهاب الدين، كلمة التصوف، في: شهاب الدين السهروردي، "سه رساله از شيخ اشراق" [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، تصحيح نجفقلي حبيبي، انجمن حكمت و فلسفه ايران، طهران، 1356 ه.ش.

89. السهروردي، شهاب الدين، هياكل النور، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، انجمن حكمت و فلسفه ايران، طهران، 1356 هـ.ش.

90. سولسو، روبرت، "روانشناسى شناختى" [علم النفس المعرفي]، ترجمة فرهاد ماهر، رشد، طهران، 1381 هـ.ش.

91. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصطفوي، قم، [بلا تاريخ]. ودار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.
92. الشيرازي، صدر الدين محمد، الرسائل، مصطفوي، قم، [بلا تاريخ].
93. الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشگاهی، طهران، 1360 هـ.ش.
94. الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1354 هـ.ش.
95. الشيرازي، صدر الدين محمد، تعليقات على الشفاء، في: ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، بيدار، قم، [بلا تاريخ].
96. الشيرازي، صدر الدين محمد، تعليقة على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين محمود الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، بيدار، قم، [بلا تاريخ].
97. الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، مكتبة المحمودي، طهران، 1391 هـ.ش.
98. الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، مؤسسة تحقيقات فرهنگی، طهران، 1363 هـ.ش.
99. الشيرازي، قطب الدين محمود، درّة التاج، تصحيح محمد مشكوة، الطبعة الثالثة، حكمت، طهران، 1369 هـ.ش.
100. الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، بيدار، قم، [بلا تاريخ].
101. الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1970م.
102. الصدوق، كتاب التوحيد، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، [بلا تاريخ].
103. الطالقاني، ملا نعيما، أصل الأصول، في: سيد جلال الدين الآشتياني، "منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران" [مختارات من مؤلفات حكماء إيران الإلهيين]، الطبعة الثانية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلاميّ، قم، 1378 هـ.ش.
104. الطباطبائي، السيد محمدحسين، اصول فلسفه [أصول الفلسفة]، في: مرتضى المطهري، "اصول فلسفه وروش رئاليسم" [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، دار العلم، قم، [بلا تاريخ].

105.الطباطبائي، السيد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، [بلا تاريخ].

106.الطباطبائي، السيد محمدحسين، بداية الحكمة، الطبعة الثامنة عشرة، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1422 هـ.ق.

107.الطباطبائي، السيد محمدحسين، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 هـ.ق.

108.الطباطبائي، السيد محمدحسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، قم، [بلا تاريخ].

109.الطباطبائي، السيد محمدحسين، علم، تقرير وترجمة محمد محمدي گيلانى، في: الذكرى الثانية للعلامة الطباطبائي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1363 هـ.ش.

110.الطباطبائي، السيد محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، مؤسسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحث، قم، 1386 هـ.ش.

111.الطباطبائي، السيد محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، [بلا تاريخ].

112.الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمد تقي مدرس رضوي، الطبعة الثانية، منشورات جامعة طهران، طهران، 1355 هـ.ش.

113.الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالي، بوستان كتاب، قم، 1407 هـ.ق.

114. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، في: الحسن بن يوسف الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن حسن‌زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، [بلا تاريخ].

115. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، الطبعة الثانية، دار الاضواء، بيروت، 1405 هـ ق.

116.الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران 1403 هـ.ق.

117.الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن‌زاده الآملي، بوستان كتاب، قم، 1383 هـ.ش.

118.الطوسي، نصير الدين، منطق التجريد، في: الحسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، بيدار، قم، 1380 هـ.ش.

119.الطوسي، نصير الدين، نقد المحصّل، باهتمام عبد الله نوراني، منشورات جامعة طهران، طهران، 1359 هـ.ش.

120.عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ للحكمة المتعالية [ترجمة كتاب "درآمدى به نظام حكمت صدرائى"، سمت ومؤسسة الإمام الخميني ره للتعليم والبحث، طهران وقم، 1385 ه.ش]، تعريب السيد علي عباس الموسوي، مراجعة د. خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2010م.

121. العراقي، آقا ضياء الدين، تعليقة على فوائد الأصول، في: محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، تقريرات بحث النائيني، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1406 هـ.ق.

122.غراهام، ار، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة عليرضا رجايي وعلي أكبر صارمي، آستان قدس رضوى [العتبة الرضوية المقدسة]، مشهد، 1380 هـ.ش.

123.الغزالي، أبو حامد محمد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.

124.الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، ترجمة وشرح حسن ملكشاهى، سروش، طهران، 1377 هـ.ش.

125.الفارابي، أبو نصر، التعليقات، في: أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفيّة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، 1413 هـ.ق.

126. الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بيدار، قم، 1405 هـق.

127.الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 1996م.

128.القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق، مفتاح غيب الجمع والوجود، في: ابن الفناري، مصباح الأنس، فجر، طهران، 1363 هـ.ش.

129.القيصري، داود بن محمود، شرح القيصري على فصوص الحكم، بيدار، قم، [بلا تاريخ].

130.الكاتبي القزويني، نجم الدين علي، الرسالة الشمسية، في: قطب الدين محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسية، تصحيح محسن بيدارفر، بيدار، قم، 1382 هـ.ش.

131. كارلسون، نيل ار، "روان شناسى فيزيولوژيک" [علم النفس الفسيولوجي]، ترجمة اردشير ارضي وآخرون، رشد، طهران، 1379 هـ.ش.

132.الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقريرات درس آية الله النائيني، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1406 هـ.ق.

133. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، لبنان، [بلا تاريخ].

134.الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي(طـ الإسلاميّة)، محقق / مصحح: غفاري، علي أكبر ومحمد آخوندي، الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1407 هـ ق.

135. كوبلستون، فريدريك، "تاريخ فلسفه" [تاريخ الفلسفة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، المجلد الأول، الطبعة الثانية، سروش، طهران، 1368 هـ.ش.

136.لاسكم، ديفيد، "تفكر در دوره قرون وسطا" [التفكير في القرون الوسطى]، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، قصيده، طهران، 1380 هـ.ش.

137. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، طهران، 1299 هـ.ق.

138.اللاهيجي، عبد الرزاق،"گوهر مراد" [جوهر المراد]، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، 1372 هـ.ش.

139.لوين وآخرون، "فلسفه يا پژوهش حقيقت" [الفلسفة أو بحث الحقيقة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، مؤسسه انتشارات جاويدان، طهران، 1351 هـ.ش.

140. مان. ان. ال، "اصول روانشناسی" [أصول علم النفس]، ترجمة محمود ساعتچي، الطبعة الخامسة، أمير كبير، طهران، 1361 هـ.ش.

141. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403 هـ.ق.

142. محيطي أردكان، محمد علي، "شعور همگانی موجودات در آینه آيات، روايات وحكمت متعاليه" [سريان الإدراك في الموجودات على ضوء الأيات والروايات والحكمة المتعالية]، رسالة التخرج في الدكتوراه، مؤسسة الإمام الخميني ره للتعليم والبحث، قم، صيف 1395 هـ.ش.

143. المدرس الزنوزي، آقا علي، بدائع الحكم، تنظيم أحمد واعظي، الزهراء، طهران، 1376 هـ.ش.

144. المدرس الزنوزي، رسالة حملية، علمي – فرهنگی، طهران، 1363 هـ.ش.

145. المدرس الزنوزي، مجموعة مصنفات، اطلاعات، طهران، 1378 هـ.ش.

146. مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، [بلا تاريخ].

147. مصباح اليزدي، محمد تقي، "آموزش فلسفه" [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، سازمان تبليغات إسلاميّ، طهران، 1364 و 1379 هـ.ش.

148. مصباح اليزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، در راه حق، قم، 1405 هـ.ق.

149. مصباح اليزدي، محمد تقي، دروس فلسفه اخلاق، الطبعة السادسة، اطلاعات، طهران، 1376 هـ.ش.

150. مصباح اليزدي، محمد تقي، شرح الأسفار، كتاب النفس، تحقيق وتدوين محمد سعيدي مهر، مؤسسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحث، قم، 1375 هـ.ش.

151. مصباح اليزدي، محمد تقي، شرح نهاية الحكمة، تحقيق عبد الرسول عبوديت، مؤسسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحث، قم، 1376 هـ.ش.

152.المطهري، مرتضى، "مجموعه آثار" [مجموعة المؤلفات]، المجلد السادس، والثامن، والتاسع، الطبعة السادسة، صدرا، قم، 1377 هـ.ش.

153. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، الطبعة السابعة، اسماعيليان، قم، 1374 هـ.ش.

154. المظفر، محمد رضا، المنطق، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1423 هـ.ق.

155.معظمي، داود، "مقدمات نوروسايكولوژی" [مقدمات علم النفس العصبي]، سمت، طهران، 1378 هـ.ش.

156.الموسوي الخميني، سيد روح الله، "شرح حديث جنود عقل وجهل" [شرح حديث جنود العقل والجهل]، الطبعة الثالثة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﵀، قم، 1377 هـ.ش.

157.الموسوي العاملي، سيد عبد الحسين شرف الدين، أبو هريرة، أنصاريان، قم، [بلا تاريخ].

158.الميرداماد، محمد باقر، تقويم الإيمان، تحقيق علي اوجبي، مؤسسة مطالعات اسلامى دانشگاه تهران، طهران، 1376 هـ.ش.

159. نادري، عزت الله ومريم سيف نراقي، "احساس وادراك از ديدگاه روان‌شناسى" [الإحساس والإدراك من منظار علم النفس]، الطبعة الثالثة، بدر، طهران، 1373 هـ.ش.

160. الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات أصول آية الله السيد محمد باقر الصدر، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1405 هـ.ق.

161. اليزدي، ملا عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، الطبعة العاشرة، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1363 هـ.ش.

المصادر الأجنبية:

1. Audi, Robert, Epistemology, New York, Routeldge, 1998.
2. Audi The Cambridge dictionary of philosophy, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1995
3. Alston, William, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", Faith and Philosophy, v 5, 1988.
4. BonJour, Laurence, In Defense of Pure Reason, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
5. Cornford, F. M., Plato and Parmenides, Bobbs_ Merrill, Us.A, 1957.
6. Craig, Edward, Routledge encyclopedia of philosophy, Routledge,1998 .
7. Dancy, Janathan & Ernest Sosa, A Companion to Epistemology, Basil Black well Inc. U.S.A, 1992.
8. Katz, Steven, "Language Epistemology and Mysticism" in: Mysticism and Philosophical Analysis, Katz (ed.), University Press, Oxford, 1987.
9. Moser, Paul (ed.), Apriori Knowledge, oxford University Press, Oxford, 1987.
10. Peterson, Michaele & others, Reason and Religious Belief, oxford University Press, Oxford, 1991.
11. Pollock, John, Contemporary Theories of Knowledge, Roman, USA, 1986.
12. Proudfoot, Wayne, Religious Experience, University of California Press, USA. 1985.
13. Reese, William L, Dictionary of philosophy and religion: Eastern and Western thought, Humanities Press, 1980
14. Taylor, C. C. W. (ed), From the Beginning to Plato, Rotledge, London, 1997.